

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

HETEDIK KÖTET

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF

BUDAPEST, 1921

PFEIFFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)

IV., Kossuth Lajos-utca 7.

## AZ ATHENÆUM 1921. ÉVI MUNKATÁRSAI.

ALBERT ANNA

BODA ISTVÁN

DÉKÁNY ISTVÁN

ENYVVÁRI JENŐ

HORNÝÁNSZKY GYULA

HUSZTI JÓZSEF

KORNIS GYULA

MAGYAR ERZSÉBET

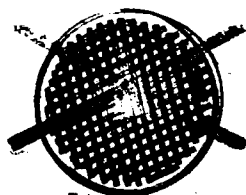
NAGY JÓZSEF

PAULER ÁKOS

SOMOGYI JÓZSEF

SZELÉNYI ÖDÖN

VÁRKONYI HILDEBRAND



## TARTALOM.

### ÉRTEKEZÉSEK.

	Lap
1. <i>Pauler Ákos</i> : Bölcselkedés és élet.....	1
2. <i>Huszt József</i> : Epikuros ethikája.....	5
3. <i>Várkonyi Hildebrand</i> : Kant térelmélete.....	27
4. <i>Hornyánszky Gyula</i> : A lélektani kutatások irányai.....	42
5. <i>F. Boda István</i> : Kísérlet az álom lelki problémáinak új megvilágítására.....	63
6. <i>Somogyi József</i> : Az indukció elmélete.....	117
7. <i>Dékány István</i> : A kultúrpolitika mivolta és viszonya a szomszédos tudományokhoz.....	152

### ISMÉRTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

1. <i>Sikorsky J. A.</i> : A gyermek lelki fejlődése. Ism. <i>Kornis Gyula</i> .....	92
2. <i>H. Rickert</i> : Die Philosophie des Lebens. Ism. <i>K.</i> .....	94
3. <i>Czuczor Károly</i> : A relativitás olve. Ism. <i>Dr. Albert Anna</i> .....	107
4. <i>F. Nietzsche</i> : Schopenhauer, az élet mestere. Ism. <i>Magyar Erzsébet</i> .....	112
5. <i>Ludwig Stein</i> : Geschichte der Philosophie bis Platon. Ism. — <i>a</i> .....	173
6. <i>E. von Aster</i> : Ibsen und Strindberg. Ism. <i>n.</i> .....	175
7. Les classiques de la philosophie. Publiés sous la direction de M. M. Victor Delbos, André Lalande, Xavier Léon. Ism. — <i>y.</i> .....	177
8. <i>Dr. August Messer</i> : Ethik. Ism. <i>n. j.</i> .....	178
9. <i>Dr. Ernst Horneffer</i> : Der Platonismus und die Gegenwart. Ism. <i>N</i> .....	179
10. <i>J. Volkelt</i> : Gewissheit und Wahrheit/ Untersuchungen der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie. Ism. <i>Pauler Ákos</i> .....	184
11. <i>Otto Piper</i> : Das religiöse Erlebnis. Ism. <i>Szelényi Ödön</i> .....	197
12. <i>Georg Mehlis</i> : Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Ism. <i>Szelényi Ödön</i> .....	188

## FOLYÓIRATSZEMLE.

	Lap
1. <i>Kantstudien</i> . Band XXV. (1920) _ _ _ _ _	189
2. <i>Logos</i> . 1920—1921. _ _ _ _ _	197

## BIBLIOGRÁFIA.

1921. május—szeptember. Szerk. <i>Engelvári Jenő</i> _ _ _ _ _	200
--	-----

## EGYESÜLETI ÉLET.

Közgyűlés. Titkári jelentés. Új tagok _ _ _ _ _	114
---	-----

---



# BÖLCSELKEDÉS ÉS ÉLET.

ELNÖKI MEGNYITÓ A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG  
1921 FEBRUÁR 23. TARTOTT KÖZGYÜLÉSÉN.

Irta: PAULER ÁKOS.

---

Tisztelt Közgyűlés!

Az elmúlt esztendő mindnyájunk számára a gyász és a lemondás ideje volt. Nemcsak a hazáját szerető magyar ember, de az emberbarát is csak mélységes fájdalommal szemlélhette az utolsó közgyűlésünk óta lefolyt év eseményeit. A háború által okozott sebek nemhogy gyógyulnának, sőt elmérgesednek s úgy látszik nagyon hosszú reconvalescentiára lesz szükség, míg Európa népei megtalálják ismét lelki egyensúlyukat.

E zűrzavarban és általános nyugtalanságban talán a kultúra szenved legtöbbet. Közismert dolgokat kellene ismételnem, ha felsorolnám azokat a nagy s majdnem kétségbeejtő nehézségeket, melyekkel a tudomány művelésének és fejlesztésének ma küzdenie kell. Talán meglepő, hogy ily körülmények között ép a mi tanulmányunk szempontjából örvendetes jelenséget is észlelünk. Ez a filozófia iránti érdeklődés nagyfokú növekedése, mely nem is sejtett arányokban lépett fel hazánkban. Filozófiai művek, melyek Nagy-Magyarország legboldogabb békés éveiben négy-öt év alatt csak néhány száz példányban keltek volna el, ma több ezer példányban rövid idő alatt elfogynak. Olyanok is érdeklődnek a világnézet nagy problémái iránt, kik régebben maguk is csodálkoztak volna, ha ezt nekik megjósolják. Sőt nemcsak az új bölcseleti művek találnak szorgalmas olvasóközönségre, de a régebben megjelent magyar filozófiai munkák is úgyszólván valamennyien el-

kelnek. Mind több hírt kapunk vidékről, hogy a közönség filozófiai tárgyú felolvasásokat kíván s ezeket látogatja legjobban. Egyetemi ifjúságunknak is csaknem kedvenc tanulmányává vált a bölcelet: az idevágó előadások a leglátogatottabbak közé tartoznak. Mi lehet e sajátosság jelensége oka? Talán legjobban úgy számolunk be az elmúlt esztendőről s készülünk az eljövendőre, ha e tárgyról folytatunk rövid elmélkedést.

Nem először találkozunk az emberiség történetében azzal a jelenséggel, hogy nagy társadalmi és állami katasztrófák idején a filozófia iránti érdeklődés csaknem elementáris erővel lép fel. A klasszikus ókor utolsó századaiban észleljük, hogy csaknem minden gondolkodó és nemeslelkű ember hajlamos arra, hogy filozófussá váljon, azaz számot adjon magának arról az álláspontjáról, melyet értelmi belátás alapján a világ és az élet nagy problémáival szemben el kell foglalnia. Teszi pedig ezt elsősorban azért, mert *vigaszt* keres a legeggyetemesebb igazságok keresésében a való élet nyomorúságaival szemben. Az ókorban ez még leplezetlenebbül nyilvánult meg, mint napjainkban: a filozófiai irodalom nagyrészt «Consolatiók» irodalmává lett. És valóban: alig van valami vigasztalóbb nehéz időkben, mint kiemelkedni e világ tülekedéseiből az örök igazságok tiszta és békés légkörébe. Hiszen ott nincs harc, csak a logika csodálatos békéje és harmoniája, ahol önfelédten merülhetünk el annak a szemléletebe, ami sohasem múlik el. Sohasem látjuk oly tisztán az igazság örökkévalóságát szemben a valóság mulandóságaival, mint midőn a való élet már nem örömökhöz, hanem csak bánathoz és fájdalomhoz forrása számunkra. Midőn könyveink fölé hajolva lelkünk eltűnik az eszmék örökké fényes honában, mikor az emberiség legnagyobb gondolatait éljük újra át magunkban — csak akkor érezzük azt a mély igazságot, melyet *Goethe* soha ki nem apadó bölcsesége úgy fejez ki, hogy: «bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit».

De a filozófia nemcsak vigasztal, de útba is igazít, hogy

a jelen káoszában tájékozódjunk. Az emberi szellem sajátosságainak tanulmányozása csakhamar meggyőz bennünket arról, hogy a lelki konvulziók kora, aminőt most is átélünk, csak mulandó jelenség lehet az emberiség életében. Kell, hogy lehiggadás, a nyugodt magábaszállás ideje következze, mely nem utópiák lázas hajszolásában, hanem a jelen fokozatos fejlesztésében, nemcsak gazdasági előnyökben, de a lelki gazdagodásban keresse örömét és boldogságát. Hiszen ép a lelki javak iránt lesz fogékonnyá az a szenvedés, melyben a mai emberiségnek, nemcsak minálunk, de világszerte része van. Egy német költő szerint: Az életnek nagy törvénye, hogy könnyeken át látjuk meg legtisztábban az igazságot. Minden nagy dolog fájdalomban születik e világon s hisszük, hogy korunk lelki gyötrelmei is egy nemesebb életfelfogás kialakulásának előhírnökei. Talán ezt jelenti a kereszténység mély tanítása a szenvedés megváltó voltáról.

És itt érünk problémánk egy érdekes vonatkozásához. Az eddigiek alapján immár felismerhetjük, hogy ugyanazon lelki diszpozíció, mely korunk emberét a filozófiai kutatás iránt fogékonnyá teszi, mélyíti és gazdagítja valóságosságát is. Lélektanilag mindkettő egy ugyanazon nagy magábaszállási, megtérési folyamatnak eredménye, mely a lelki javak iránt fogékonnyá tesz, jelenjenek meg azok akár a tudás, akár a hit képében. A vallási hit csak úgy, mint a megállapodott filozófia, szilárd támpontot ad az élet zűrzavaros forgatagában. Ez magvarazza meg úgy a filozófiai, mint a vallási érdeklődés egyidejű erősödését korunkban: hiszen mindkettő egyazon célt: szilárd világnézetet kíván adni a kétségektől gyötört emberiségnek.

De a filozófiához fordul a mai gyötördő ember érdeklődése azért is, mert ösztönszerűleg megérzi, hogy a jobb jövőt, a nemzeti feltámadást csak a mélyített kultúra segítségével érhetjük el. Mert lelki kultúra nélkül nincs magasabbrendű, igazabb élet. Kultúra pedig nincs filozófia nélkül; hiszen a bölcsélet alig egyéb, mint a kultúrjavak egységes felfogása és értékelése. Filozófia nélküli műve-

lődés önellenmondó: bölcsélet nélkül csak töredékeket birunk, sohasem egészet. Érti a mai ember, hogy lelki összeszedettséget, erőink központosítását, mely nélkül pedig nincs feltámadás, egységes élet és világfelfogás nélkül sohasem érhetünk el. Abban a reményben, hogy bármily szerény mértékben is, de társulatunk ennek kialakításában a jövőben is kiveheti részét, a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom.

# EPIKUROK ETHIKÁJA.

Irta: HUSZTI JÓZSEF.

---

## I.

Epikuros tana csak külső formájában bölcséleti rendszer, magvában, akár csak a sztoicizmus, vallás, még pedig nagy tömegek lelki szükségleteit kielégíteni hivatott világvallás. Vaskos materializmusa egyáltalán nem akadályozta meg abban, hogy Lucretiushoz hasonló forrólelkű, majdnem rajongó hívei legyenek. S amint a keresztény apologetika a maga tételeinek igazolására felhasználja a modern természettudomány eredményeit és a logika fegyvereit, úgy a sztoicizmus és epikureizmus is ethikai tételeit — tehát a rendszer lényeges részét — az akkori természettudományi ismeretekkel összhangba igyekezett hozni, hogy így nagyobb tekintélyük, szinte tudományos hozzáférhetetlenségük biztosítva legyen. Ennek köszönhető, hogy a társadalomnak úgyszólván minden rétegéből tudtak maguknak híveket toborzani. A racionalisták Epikuroshoz vonzódtak, a vallásosabb lelkek Zenonhoz: a képzetlen tömegek vakon követték a készen kapott dogmákat, a képzett főket viszont kielégíthette az egyes tételeket alátámasztó kifogástalannak látszó tudományos apparatus.

Az érzelmi vallásosság kielégítését szolgáló vallási szerek mind a görögöknél, mind a rómaiaknál hiányoztak. Az istenek tisztelete sajátos természetű, inkább politikai, mint vallásos jellegű volt. A misztériumok már csak helyhez kötött mivoltuknál fogva sem terjedhettek ki széles tömegekre. Arra is vannak adataink, hogy a misztériumok a képzetlenebb elmék magasabb igényeit kielégíteni nem tudták, épen ezért Nagy Sándor kora óta majdnem kizárólagosan az alsóbb néposztályokra szorítkoztak. Platon nagyszerű kísérlete: a misztériumoknak a bölcsélettel való össze-



olvasztása, meddő erőfeszítés maradt. Gyönyörű szavai a lélek halhatatlanságáról a platonai magaslatokon csak szédülő fejjel botorkálni tudó tömegek lelkében nem verhetek gyökeret. Amint a régebbi bölcseletnek nem sikerült spekulációval a nagy tömegek érzelmi és gondolatvilágához hozzáférkőző vallásos értékeket teremtenie, úgy Platon idealizmusa is — nagy tekintélye és sokáig viruló iskolája ellenére — mindig messze volt attól, hogy akár csak a sztoicizmus vagy az epikureizmus terjedelmében is, világvallássá legyen.

Sajátságos, hogy a bölcsélet, mely kezdetben a költészettel szövetkezve a néphitnek vallási szempontból értékes elemeit tudatosan kiirtotta, fejlődésének későbbi folyamán szinte kizárólagosan vallást pótló ethikai törekvések szolgálatába szegődött. A legrégebbi bölcsélet jellege ontologikus, objektív: akkor keletkezett, mikor a kutató emberi elme a természeti jelenségek sokarcú változatosságában az alapvető egységet, a lényegét, a mindent megmagyarázó elvet, az ősanyagot keresni kezdte. Renan az első filozófusokat egy bonyolult gép titka körül türelmetlenkedő gyermekhez hasonlítja, aki addig nem nyugszik, míg legalább valami magyarázatnak tetsző szót nem talál. Ez a primitív tudomány a gyermekkor örökös «miért» kérdése, csakhogy míg a gyermekek a feleletet rendszerint felnőttektől kapják meg, addig az első filozófusoknak kérdéseikre maguknak kellett felelniök is. Az első kérdés természetesen csak az lehetett: milyen és mi az az anyag vagy elv, mely a világ változatos formájában megjelenik? A másik fontos kérdés: mi a megismerés? ezen a fokon még nem vetődött fel. Morális kérdések ugyan már előkerültek, de nem jutottak szerves kapcsolatba ontologikus problémákkal.

Az első kérdésre adott feleleteknek különfélesége, ellentmondásai szükségszerűen előmozdították az ismeretelméleti problémák felvetődését. A megismerés problémájának erőyes formulázása elvitathatatlanul a szofisztika érdeme. Anthropocentrikus törekvéseiket folytatta, de más irányba terelte Sokrates, ki az utána következő bölcséleti fejlődés

kötelességévé elsősorban az etikai értékek kutatását tette. Ő állította először tudatosan az ethika szolgálatába az ontológiát, de főleg a logikát, ami egyoldalú racionalizmusának, disputáló kedvének legjobban megfelelt. Utódai közül Platon és Aristoteles emelték a bölcséletet szilárd, mindent átfogó tudomány magaslatára. Az őket felváltó korszak nélkülözötte ugyan a görög bölcsélet fénykorának gondolkodóit jellemző termékenységet, de mégis nagy munkát végzett, mert az addigi gondolkodás eredményeiből határozott célú, tömegek befogadására szánt, aránylag könnyen bejárható eszmepalotákat tudott építeni. Az a bölcsélet, mely Sokratesszel leszállt ugyan a földre, de még Platonnál és Aristotelesnél is inkább csak az előkelőbb elmék számára volt hozzáférhető, a hellenisztikus korszak két fő rendszerében széles rétegekhez fordult. Ebben van vallást pótló szerepük magyarázata.<sup>1</sup> Az egyes korok világnézetének gyökerére legbiztosabban a sírfeliratokban tapintathatunk rá. Hogy az epikureizmus és sztoicizmus mennyire a közhangulat pulzusán tartották kezüket, mennyire a valóban szükséges lelki táplálékot nyújtották dogmatikus alapon fölépített rendszereikben a tömegnek, annak legjobb bizonyítéka, hogy Rómában a köztársaság végén és a császárság alatt — szóval századok múlva — a sírfeliratok jó része epikureista vagy sztoikus színezetű.<sup>2</sup>

A vázolt fejlődésmenet részben megvilágosítja, miért van Epikuros rendszerének súlypontja az etikán, miért csak szolgálója ennek a résznek az ontologia és a kanonika. További magyarázatul szolgálnak a hellenisztikus korszak társadalmi és politikai viszonyai.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Giussani: *T. Lucretii Cari De Rerum Natura* I. XLVII. l. «Nella mancanza, o quasi, d'una religione che esercitasse quella funzione che noi siamo soliti unire al concetto di religione, la filosofia n'aveva assunto in certo modo l'ufficio, e intendeva esser la guida del pensiero e dell'azione, almeno nelle classi colte.

<sup>2</sup> V. ö. B. Lier, *Topica carm. sepulcr. lat. Philologus* 62. (1903) 445. s. köv. lk.

<sup>3</sup> V. ö. ezekre vonatkozólag Constant Martha, *Le poëme de Lucrèce*, 1909, chapitre I.

Mikor Epikuros iskolája megalakult, Athén a makedón királyok fenhatósága alatt már alig emlékezett régi dicsőségére. Az V. század perzsaverő, dicsőséget, hódítást, világuralmat szomjazó, kalandos vállalatokban létét kockáztató Athénje eltűnt. A szabad állam bukása lázas tevékenységének sok területét elpusztította, fantasztikus forgatagú közéletét csendesesen tespedővé álmosította. Annál jobban zajlott a magánélet. A «hétbikabőrharagú» marathoni hősök utódai könnyen vigasztalódó, gondtalan emberek voltak, kik közül csak kevesen érezték szerencsétlenségnek a régi méltóság vesztét. A polgár, kinek politikai dühét Aristophanes kimeríthetetlen találékonysággal tudta kifigurázni, higanyyszerű mozgékonyágát, éles elméjét most azon a téren értékesítette, melyről semmiféle politikai változás le nem szoríthatta: a társadalmi életben.

A ζῶον πολιτικόν-ból ζῶον κοινωνικόν lett. Ez a döntő változás befolyásolta azután a szellemi élet minden területét. A retorika, a demagógia eszköze, a tömeglélek irányításának mindig tanulmányozásra méltó példája már többé nem egyengeti a szónokok útját a dicsőség, hatalom, gazdagodás felé, hanem a természetlen szó varázsában is gyönyörködő, politikai tétlenségre kárhoztatott népet szórakoztatja. A költészet, nagy időkben tettek előkészítője és kísérője, nemzeti ünnepek díszítője, most egyelőre elrepedett, de azért szellemi és anyagi élvezeteket egyaránt mohón habzsoló társadalom időtöltésévé süllyedt. Ilyen társadalomban a filozófia célja sem lehetett más, mint az egyéni boldogság biztosítása.

Ennek a kornak terméke az epikureizmus, mely a hellenizmus világtörténeti feladatához híven a gazdag bölcséleti múltnak számára felhasználható részeit nagyobb tömegek számára hozzáférhető formába öntötte. S milyen kecsegtető hatással lehetett a problémákat egyszerűsíteni szerető lelkekre az olyan rendszer, melynek értelmében az erény csupa gyönyörűség s a kötelesség lehetőleg könnyű! Legnagyobb vonzóereje mégis az epikureizmus dogmatizmusának lehetett: a mester parancsai rövidek, egyszerűek,

az élet minden viszonylatában könnyen alkalmazhatók voltak.<sup>1</sup> Abban a bölcséletileg már annyira felszántott talajban, a polgári élet nyugalma mindenek fölé helyező életművészek számára csalogató lehetett Epikuros kertjének Senecától megörzött felirása: «Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est.»<sup>2</sup>

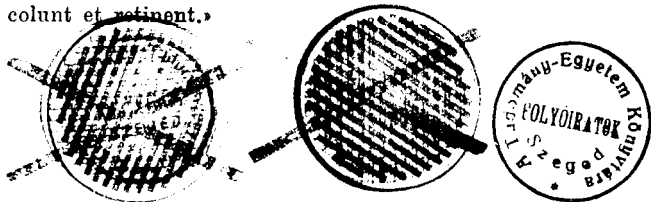
Az emberiség azonban még ernyedt időkben is sokkal komolyabb, semhogy egy bölcséleti iskola, mely az élvezetet teszi meg legfőbb jónak, minden további nélkül világvallássá emelkedhessék. Ha az epikureizmus azonos lett volna a története egész folyamát végigkísérő ál-epikureizmussal,<sup>3</sup> akkor nem csinálhatott volna olyan hódításokat, hogy pl. C. Cassiust a sztoától Epikuroshoz térítse.<sup>4</sup> Epikuros közkedveltségének egyik oka épen az volt, hogy a kecsegtető alaptételekkel sokszor látszólagos ellentétben minden olyan erényt ajánl, amit a többi rendszer ajánlott, csak hogy nem önmagukért, hanem a főcélért: az élvezetért, az élet nyugalmaért. Kleanthes, Zenon után a

<sup>1</sup> Ismert dolog, hogy az epikureizmus milyen szigorúan ragaszkodott mindvégig a mester tanaihoz s mennyire idegenkedett attól, amit a rendszer belső fejlődésének nevezhetnénk. Epikuros «barátaidat buzdította, hogy a dogmákról emlékezzenek meg s így költözött el». (Diogenes L. X. 16.) A tanítványoknak a főbb tételeket kívülről kellett tudniok. (U. ott 12.)

<sup>2</sup> Epist. 21.

<sup>3</sup> Különösen Rómában volt sok ál-epikureista, kik kényelmesen megálltak az első, nekik kedvező tételeknél s nem mutattak hajlandóságot a rendszer mélységeibe való leszállásra. Egyik szeretetreméltó képviselője ennek az irányynak bizonyos fokig Horatius: porcus de grege Epicuri.

<sup>4</sup> Ciceróhoz írt levelében (Ep. XV. 19.) Cassius maga így okolja meg lépését: «Difficile est enim persuadere hominibus *τὸ καλὸν δι' αὐτὸ αἰρετὸν* esse; *ἡδονὴν* vero et *ἀταραξίαν* virtute, iustitia, *τῷ καλῷ* parari et verum et probabile est; ipse enim Epicurus, a quo omnes Catii et Amafinii, mali verborum interpretes proficiscuntur, dicit: *Οὐκ ἔστιν ἡδὺς ἄνευ τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου ζῆν*. Itaque et Pansa, qui *ἡδονὴν* sequitur, virtutem retinet, et ii, qui a vobis *μικροὶ* vocantur, sunt *φιλόκαλοι* et *φιλοδίκαιοι* omnesque virtute et colunt et retinent.»



sztoikus iskola feje, ironikus célzattal, de kétségtelenül találóan rajzolja meg az élvezet és az erények viszonyát Epikurosnál: <sup>1</sup> «Felszólította hallgatóit, képzeljék el maguknak egy képen lefestve az Élvézetet, amint pompás ruhában és drága ékszerekkel királyi trónon ül: körülötte állanak az Erények mint szolgálói, akik nem tesznek semmi egyebet, nem ismernek más kötelességet, mint, hogy az Élvézetnek szolgáljanak s azt súgják folyton a fülébe (ha ugyan a képből ezt is megérthetnők), hogy óvakodjék valami balgaságot követni el, ami az emberek érzését sértethetne, vagy olyat, amiből fájdalom eredhetne. Mi, Erények, már csak arra születünk, hogy neked szolgáljunk, egyéb hivatásunk nincsen.»

Martha találóan jellemzi azt az embertípust, melynek hajlamait az epikureizmus kielégítette. Ma is van, Görögországban és Rómában is volt, sok olyan jó értelemben önző, józan, megfontolt ember, ki életét nyugodtan, ártatlan örömeknek, csöndes, veszélytelen élvezeteknek áldozva akarta leélni. Az ilyen ember fékezi a maga, kikerüli a mások szenvedélyeit s inkább félreáll, semhogy valami súrlódásnak vagy ütődésnek legyen kitéve. Jellemző, hogy Horatiusnak epikureista morált hirdető ódáiból tudunk ma is kívülről legtöbb bölcs mondást, ezek voltak a legnépszerűbbek mindig hosszú életük folyamán. Epikuros eszményi bölcsét ilyen emberekről s ilyen embereknek mintázta. «Épicure n'a fait qu' asseoir et fixer sur la base solide d'une science un état naturel de l'âme, qu'il sentait en lui-même, qu'il observait autour de lui chez la plupart de ses contemporains et dont d'ailleurs, dans tous les temps, certains caractères nous offrent l'image.» <sup>2</sup>

## II.

A legtöbb antik író munkáinak javát elnyelte a visszahozhatatlan idő: rebus nox atra abstulit colorem. Ami

<sup>1</sup> Cicero, De finibus II. 21. Némethy Géza fordítása.

<sup>2</sup> Martha idézett m. 7. l.



itt-ott maradt, az sem helyezhető el kifogástalan pontossággal a kettős fejlődés vonalában: az egyetemes irodalmi vagy bölcséleti fejlődésében és az egyéni kialakulásában. Ritka szerencsés kivétel Platon, kinek rendszerbe nehezen szorítható, mert forrongásában, kialakulásában megfigyelhető gondolatvilága a bölcséleti lirának minden korban méltán bámult emléke. Epikurosnál más a helyzet: gondolatainak jó részét hívők és ellenségek másodkezéből kapjuk s ami kevés tőle magától maradt, az nem a kialakuló, hanem a már teljesen kiforrt, tételekbe leszűrt rendszer képe. Igaz, hogy a rekonstruáló elme ebben a ma már nagyszerűen elrendezett romhalmazban<sup>1</sup> könnyen meg-

<sup>1</sup> Usener *Epicurea* c. töredékgyűjteményét értem, mely 1887-ben jelent meg. Még Usener gyűjteményének megjelenése előtt, 1874-ben írta Guyau ma is nélkülözhetetlen könyvét: *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Alcan, 1904<sup>4</sup>, melynek előszavát becses módszertani megjegyzései miatt röviden ismertetem. Töredékekből bölcséleti rendszert kétféleképpen lehet kihámozni. Lehet előre megállapítani egy keretet: ebbe bizonyos kitűzött szempontok szerint bármilyen doktrínát beleilleszthetünk. Az eredmény látszólag pontos s a rendszer mégsem él, mert a gondolatok mind egy síkban fekszenek, vagy — más képpel — nem galvanizálja őket az összekötöttség. A második módszer az evolúció elvéből kiindulva megkeresi a rendszer uralkodó eszméjét, mely az egésznek egységét, életét adja s ebből kiindulva megállapítja a másodlagos eszméket. Míg az egész gondolatkomplexum lebonyolítva nincs, addig vannak ideiglenes ellentmondások, ha azonban munkánkkal készen vagyunk, a látszólag ellentmondó eszméket kiegyenlíti az összekötöttség, a rendszerbe helyezés, az egy uralkodó elvre való visszavezettség. Igazi gondolkodónál ez az eljárás mindig sikerül, mert ilyenél két gondolat között, könnyebben vagy nehezebben fölismerhető módon, de mindig megvan a kapcsolat. Az egész módszer azon alapszik, hogy az élet és gondolat törvénye ugyanaz: az evolúció. A filozófia története evolúció nélkül az emberi gondolat anatómiája, ennek alkalmazásával az emberi gondolat származástana: tudomány és művészet egyszerre. A következőkben a sorrendre nézve nagyjában Guyaura, részben Giussani idézett munkájára támaszkodom, azonban, amennyire csak lehet, magukat a főbb forrásokat, elsősorban Diogenes Laërtiost, illetőleg Epikurost, továbbá Lucretiust és Cicero *De Finibus* etc. c. munkáját szólatlatom meg.

találhatja a kész szisztéma gőcpontját, költőeszméit, szóval az egésznek logikai alkotottságát, de a *πολυγραφώτατος* Epikuros belső küzködéseinek képéről munkáinak elveszte után már mindörökre le kell mondanunk.

A vezető eszme adva van a «*summum bonum*» meghatározásában. Azért legegyszerűbb, ha a jelen esetben is az antik ethika főkérdésével kezdjük: mi Epikuros számára a legfőbb jó?

Guyau az antik filozófusok fáradhatatlan *τέλος* kutatását joggal hasonlítja össze a középkor alchimistáinak aranycsinálási törekvéseivel. Jóformán mindegyik másképen formulázta ezt a főtételt, úgy hogy Varro a maga részéről 288-féle meghatározásról tudott. Epikuros a feleletadásnál mellőz mindenféle metafizikát s a tapasztalatra hivatkozva úgy találja, hogy minden élő lény természeténél fogva logikai csűrös-csavarás nélkül (*φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου*) az élvezetet keresi. Tételét legtömörebben Cicerónál<sup>1</sup> találjuk összefoglalva: «Azt keressük tehát, mi a legfőbb és föltétlen jó: ennek az összes filozófusok véleménye szerint olyannak kell lennie, hogy mindent reá lehessen vonatkoztatnunk, őt magát pedig semmire. Ezt Epikuros az élvezetben találja, melyet legfőbb jónak tart, a fájdalmakat pedig legfőbb rossznak s állítását következőleg igyekszik bebizonyítani: Minden élő lény, mihelyt megszületik, az élvezetet keresi s ennek örül, mint legfőbb jónak, ellenben a fájdalmat utálja, mint legfőbb rosszat s amennyire lehet, távol tartja magától; ezt teszi még romlatlan állapotában, míg természete hamisítatlanul s minden egyéb befolyástól menten itél. Ezért, úgymond, nem is szükséges bizonyítani vagy fejtegetni, hogy miért kell az élvezetre törekedni, a fájdalmat kerülni. Véleménye szerint ezt ép úgy érezzük, mint a tűz melegségét, a hó fehérségét, a méz édes ízét; egyikök sem szorul kikeresett okokkal való bizonyításra, elég egyszerűen emlékeztetni rájuk.» De nemcsak a vak ösztönök irányítanak bennünket az élvezet felé,

<sup>1</sup> De Finibus I. 9.

hanem a reflexió is. Amit különben Epikurosnál külön hangsúlyozni sem kell, mert az ő rendszerében ösztön és reflexió közt ellentét nem lehet, hiszen közös alapjuk van: az érzéklés. Ugyanezt a gondolatot Epikuros egész nyersen így fejezte ki: <sup>1</sup> «A jót egyáltalán nem tudom felfogni, ha elveszem az ízlés, a szerelem, a zene és képzőművészetek élvezetét.»

Ha az élvezet a legfőbb jó, akkor az erény csak eszköz lehet. «Az erények is csak az élvezet miatt kívánatosak, nem önmagukban, mint ahogyan az orvoslás is az egészség miatt.» <sup>2</sup> Az eszközként való helyes felhasználást pedig a tudás, vagyis a bölcelet teszi lehetővé. Éppen ezért Epikuros rendkívül nagyra becsüli a filozófiát s azok a szavak, melyekben ennek a boldogság keresésében való fontosságát kiemeli, ma is szinte áradnak a belső melegségtől: <sup>3</sup> «Se a fiatal ne húzódozzék a bölcselkedéstől, se az öreg bele ne fáradjon az evvel való foglalkozásba, mert az egészséges lelki élet istápolására senki sem túlságosan fiatal, vagy túlságosan öreg. Ha pedig valaki azt mondja, hogy a filozófálásnak még nem jött el, vagy már elmúlt az ideje, mintha azt mondaná: a boldogság ideje nincs itt, vagy már eltűnt. Tehát ifjúnak, öregnek egyaránt bölcselkedniök kell, az egyiknek, hogy öregségében megfiatalodjék a neki osztályrészül jutott dolgok kellemetességéből fakadó javaktól, a másiknak, hogy egyszerre ifjú és mégis érett ember létére félelem nélkül nézhessen a jövő szemébe.» Ugyanez az álláspontja Epikurosnak általában a műveltség többi elemével szemben. Ha előmozdítják a

<sup>1</sup> Diog. L. X. 6.

<sup>2</sup> U. ott 138. V. ö. Seneca Ep. 85, 18. «Epicurus quoque iudicat, cum virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quæ ex virtute est, non ipsa virtus inepta distinctio idem enim negat umquam virtutem esse sine voluptate: ita si ei iuncta semper est atque inseparabilis, ei sola satis est habet enim secum voluptatem, sine qua non est, etiam cum sola est.»

<sup>3</sup> Diog. L. X. 122.

boldogságot, felkarolandók, ha nem, mellőzendők. Így a matematikát, geometriát, dialektikát, a költészet elméletét, retorikát lenézte. Valószínűleg ezekre vonatkozik híres mondása:<sup>1</sup> «Mindenféle képzettség elől menekülj, felvonva a segédvitorlát is.» Annál többre becsülte a fizikát, mert ez tanít meg bennünket a világrend megismerésére:<sup>2</sup> «... ha pedig megismertük minden dolognak a lényegét, megmenekülünk a babonától, megszabadulunk a halál félelmétől, nem zavar meg többé a tudatlanság, melyből gyakran a legiszonyúbb rémképek származnak; végre még erkölcsileg is megjavulunk, ha megtanultuk, mit kíván a természet.» Ebből világos, hogy Epikurost nem lehet egyszerűen a tudomány ellenségének mondani, mint azt ókori és újkori ellenlábasai sokszor megtették. Az igaz, hogy a tudomány öncélúságának magasztos voltát aligha lehetett volna elfogadtatni vele, de ami a tudományból rendszerébe beleillett, ami a boldogság felé vezető úton támasza lehetett, azt szívesen üdvözölte. A művészetekkel szemben hasonló álláspontot foglalt el: itt is, mint ott, legfőbb kritériuma a *συμφέρον*.

Már az eddigiekből is láthattuk, hogy Epikuros nem szokott habozni, ha alapelvének következményeit akár a végsőig le kellett vonnia. Mégis az a sokat emlegetett tétel, botrányköve egész rendszerének, mely szerint a haszgyönyőre alapja és gyökere minden jónak s a bölcs dolgok is ezzel vannak vonatkozásban,<sup>3</sup> aligha tőle, hanem valószínűleg tanítványától, Metrodorostól származik. Ebben az annyi félreértést okozó megállapításban nincs ugyan semmi következetlenség, mert logikusan itt van a rendszer legmélyebb pontja, de szükség sincs rá, mert csak kihívás. A rendszer úgy sem állapodik itt meg, hiszen, mint látni fogjuk, mostantól kezdve mindig feljeb és feljebb fogunk

<sup>1</sup> U. ott 6.

<sup>2</sup> Cic. De Fin. I. 19.

<sup>3</sup> Athenæus XII. p. 546 f: ἀρχὴ καὶ ὅλα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς καστοῦς ἡδονῆς καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν.

szállni. A kihívás rosszul sikerült, mert Epikuros ellenségei és hamis barátai, a már említett ál-epikureisták, kedvteléssel állapodtak meg ennél az ötletszerűen felvetett átmeneti gondolatnál, mintha végső tétel lenne. Pedig nem az: legjobb esetben csak a végső tételeknek legmélyebbre leásott fundamentuma.

### III.

Mikor Epikuros a természetre, illetőleg a tapasztalatra való hivatkozással ethikai rendszerét a *ἡδονή* elvére építette, nem kerülte el figyelmét, hogy az értelmi és érzelmi életnek sok, igen fontos, az élet boldogságának feltételét alkotó megnyilvánulása az élvezettel nehezen hozható kapcsolatba. Az a feladat meredt tehát eléje, hogy ezeket az életből ki nem tagadható javakat — elsősorban a sokarcú erényt — nemcsak összefüggésbe, hanem kifogástalan harmoniába hozza az általa elfogadott *τέλος*-szal. Be kellett tehát bizonyítania, hogy amint a látható világban a *res creatae*, akármilyen változatosságban, sőt az atomok eredeti tulajdonságaival ellenkező természettel jelentkezzenek is, végső fokon mégis csak az oszthatatlan őselemeknek származékai, úgy az erkölcsi világban is minden a *τέλος*-ra, a *ἡδονή*-ra vezethető vissza. Az a logikai művelet, mellyel Epikuros ezt a kényesnek nevezhető problémát megoldja, rendszerének tulajdonképeni eredetisége: *evvel lett Epikuros az utilitarizmus megalapítója*.<sup>1</sup> Voltak mások már ő előtt, kik az élvezetet ethikájuk principiumává avatták, de ezek nem tudták, vagy talán nem is akarták tudományos eszközökkel az önzésből az önzetlenséget, az élvezetből az igénytelenséget levezetni. Epikuros azonban akarta is, tudta is: ebben van rendszerének bölcsellettörténeti fontossága. Vállalkozása hasonlít Spinozáéhoz, aki ugyan csak az önzésből, mint alaptól kiindulva jut el magasan szárnyaló ethikai elveihez. Már előljáróban megjegyezhetjük, hogy Epikuros okoskodását ugyan igaz meggyőződés

<sup>1</sup> V. ö. erre a kérdésre vonatkozólag Giussani id. m. LXXI. l.



hevíti, ezenkívül nagy gyakorlati érzék, lélektani finomság, életismeret támasztja alá, azért még sem tudta elkerülni, hogy itt-ott mesterkéltségre, mereven rendszerezőre, vagy — ahogy ma mondanánk — *doctrinaire* ne legyen.

Ha csak a leglényegesebb pontokra szorítkozunk a rendszer belső összekapcsoltságának elemzésénél, eleve két különálló kört jelölhetünk meg. Az egyik rész arra ad feleletet, milyen problémák merülnek fel az egyéni boldogság biztosításánál, a másik rész az embertársakkal szemben tanúsítandó eljárást szabályozza. Természetszerűleg a második rész az elsőre támaszkodik.

A legfőbb jó tehát az élvezet és minden élvezet önmagában véve jó. De csak önmagában véve, mert sokszor előfordul, hogy az élvezet késő bánat csiráját hordja magában. Epikuros bölcsje tehát minden élvezettel szemben előre felteszi a kérdést: nem hozhat-e több fájdalmat, mint élvezetet s ha a mérleg a jövőt illetőleg kedvezőtlenül billen, akkor inkább megfosztja magát a kellemesnek ígérkező futó pillanattól. Ez a fontos rész Epikuros fogalmazásában a következőképen hangzik:<sup>1</sup> «Megismertük, hogy ez (az élvezet) az első és velünk született jó; ebből kiindulva szabályozzuk összes pozitív és negatív cselekedeteinket és erre térünk vissza minden jónak megítélésénél, ahol is érzeteink szolgálnak zsinórmértékül. Épen azért, mivel ez az első és velünk született jó, nem minden élvezet után kapunk, hanem előfordul, hogy sok élvezetet mellőzünk, ha a belőlük származó kellemetlenség súlyban volna. Viszont sok kellemetlenséget többre becsülünk az élvezeteknél, ha — a kellemetlenséget hosszú ideig tűrve — nagyobb élvezetre nyílik kilátás. Tehát minden élvezet sajátos természeténél fogva jó, de mégsem mindegyik kívánatos; épen így minden kellemetlenség rossz, de ha összeakad velünk, nem mindegyiket kell kerülnünk... Mert alkalomadtán a jót, mint rosszat, viszont a rosszat, mint jót kezeljük.» Természetesen a helyzet helyes meg-

<sup>1</sup> Diog. L. X. 129—130.

ítélésében legnagyobb szerepe van az észnek: <sup>1</sup> «A bölcslet a szerencse kevésbé érinti, mert az egész életidő alatt az elme szokta irányítani a legnagyobb és legfontosabb dolgokat.»

A vázolt gondolat mélyebb taglalása szükségképen rávezeti Epikurost az élvezet lényegének kutatására. További okfejtése egy már Platonnál felvillant megállapításra épül: minden élvezet alapjában véve valamilyen szükséglet kielégítésének érzete. <sup>2</sup> Ez a gondolat a legszerencsésebb összhangban van Epikuros *φυσιολογία*-jával. A fájdalom mindig valami hiány, vagy zavar az élőlényt alkotó elemekben. A természet törvénye szerint az élőlény mindig bizonyos összegű atomanyag. Egy ilyen szervezetről az anyagvesztés — akár valami romlás, külső, belső sűrűlódás, vagy összeütközés, elváltozás következtében — kikerülhetetlen. Az anyagvesztés mint fájdalom jelentkezik s mint ilyen magával hozza a kiegészülés vágyát. A vágy kielégítése az élvezet. Más módon formulázva: az élvezet annak érzése, ami jót tesz az organizmusnak, ami eltávolítja attól a fájdalmat. Az élvezet tehát végső elemzésben a fájdalom hiánya. <sup>3</sup> Valóban, Epikuros élvezete a szigorú stoikus tantól alig különbözik másban, mint műszóban.

Ez az alapvető élvezet, a *ἡδονή κατὰ στήματιν*, azonban szintén mutathat fel változatokat. Már maga az a körülmény, hogy különféle természetű vágyak vannak, szüksé-

<sup>1</sup> U. ott 144.

<sup>2</sup> V. ö. Giussani id. m. LXXII. l.

<sup>3</sup> Evvel kapcsolatban Seneca kiemeli, hogy az ál-epikureisták milyen jogtalanul torzítják el Epikuros igazi tanát: «ille effusus in voluptates, ructabundus semper atque ebrius, quia scit se cum voluptate vivere, credit et cum virtute; audit enim voluptatem separari a virtute non posse, deinde vitiis suis sapientiam inscribit et abscondenda profitetur itaque non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiæ sinu abscondunt et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. *Nec aestimant, voluptas illa Epicuri* — ita enim me hercules sentio — *quam sobria ac sicca sit*, sed ad nomen ipsum advolant quærentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum.

gessé teszi ezek osztályozását. Lehetnek olyan vágyak is, melyeknek kielégítése egyáltalán nincs összefüggésben az előbb említett kiegészülési folyamattal, sőt súlyos erő, vagy anyagvesztéssel, tehát késő bánattal járhatnak. Ezért nagyfontosságú Epikuros híres felosztása:<sup>1</sup> «A vágyak közül egyesek természetesek és szükségszerűek, mások szükségszerűek, de nem természetesek, ismét mások sem nem természetesek, sem nem szükségszerűek, hanem csak hiú feltevés szüleményei.» A bölcse a harmadik fajtát lehetőleg eliminálja, a második fajtát mérsékli, sőt, ha kell, az első is leszorítja. Így elkerüli, hogy kis élvezetért nagy bánattal fizessen, az igények lefokozásával csökkenti az élvezetszerzés gondját, általában megegyszerüíti, hozzáférhetővé teszi a boldogságot: a fájdalom hiányát. Így a boldogságnak, a jól megalapozott nyugalomnak szükségszerű támasza az önmérséklet, a lelki uralom, a vágyak fékezése. Legjobb, ha csak a legszükségesebb igényeket elégítjük ki: ilyen pl. a táplálkozás. Íme, hosszú vargabetűvel ismét eljutottunk a gyomor élvezetéhez, de milyen másképen hangzik, mikor Epikuros kenyér és víz birtokában Zeus-szal hajlandó vitatkozni a boldogságról,<sup>2</sup> mint Metrodorosznak előbb idézett agresszív kijelentése!

Másik ismert mondása Epikurosnek az, hogy a bölcse még Phalaris tüzes bikájában is jól érezheti magát és felkiálthat: *dulce est et ad me nihil pertinet.*<sup>3</sup> Hogyan, hát az elevenen égés szintén lehet a fájdalom hiánya? Az élvezet filozófusa még ezt is közömbösnek tarthatja? Igen, a következő logikával. A boldogság az *ἀταραξία*. De melyik fontosabb: a test vagy a lélek *ἀταραξία*-ja-e? Epikuros az elsőséget a *ἡγεμονικόν*-nak, a léleknek adja, mert ennek a szabályozása sokkal inkább tőlünk függ, mint a testé. Ha lelkünket irányítani tudjuk, a test fájdalmai fölött aránylag könnyen diadalmaskodhatunk.

<sup>1</sup> Diog. L. 149.

<sup>2</sup> Aelianus var. hist. IV. 13. ὁ αὐτὸς ἔλεγεν ἑτοιμῶς ἔχειν καὶ τῷ αὐτοῦ πῦρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι μᾶλλον ἔχων καὶ ἑσθλῶς.

<sup>3</sup> Seneca, epist. 66, 18.

Milyen bajok sötétítik el az emberi életet? Szinte kizárólag a lélek bajai, főleg a félelem. Félünk az istenektől és a haláltól. A félelem oka a tudatlanság, mert aki ismeri a természet titkait, annak nincs oka félni sem egyik-től, sem másiktól.

«Először hidd azt, hogy az istenség örök és boldog lény — mint ezt az istenségről a közfelfogás is bizonyítja — s ne tulajdoníts neki semmi olyant, ami az örökkévalósággal ellenkeznék, vagy a boldogsággal összeférhetetlen lenne, viszont tarts igaznak róla mindent, ami az örökléttel párosult boldogság fenntartására alkalmas. Mert vannak istenek; azt nem kell bizonyítani, hogy ismerjük őket. De nem olyanok, mint a tömeg gondolja, mert az emberek az eredeti fogalmat nem őrzik meg a maga tisztaságában. Vallástalan pedig nem az, aki a tömeg isteneit elveti, hanem aki a tömeg nézeteit az istenekre alkalmazza.»<sup>1</sup> A továbbiakban kifejti, hogy az istenek sem nem büntetnek, sem nem jutalmaznak, általában nem törődnek sem az emberekkel, sem a világ kormányzásával és fenntartásával, hanem élnek a maguk nyugodt, örök életét. Tehát nem kell tőlük rettegni, de közbenjárásuktól valamit remélni sem lenne okos dolog.

A halálról szóló tan egyik legszebb része a rendszernek. Okoskodása abból indul ki, hogy a lélek nem halhatatlan, mert sorsa a testével mindenben közös:<sup>2</sup>

S minthogy az embernek szintollyan része az elme,  
Mely bizonyos helyhez van kötve, miként a fül és szem  
S más érzékek, a mellyek az életnek vezetői;  
És valamint hogy a kéz, a szem, vagy az orr különállva,  
Elváltan tőlünk érezni, de lenni se bírnak,  
S nem sok idő lefolyása alatt meg lesznek emésztve:  
Szintúgy a szellem sem képes fennállni magában,  
Emberi test nélkül, a mely neki némi edénye,  
Vagy még annál is közelebbállója, ha olyat  
Képzelhetsz, miután szorosan hozzáragad a test.»

<sup>1</sup> Diog. L. X. 122.

<sup>2</sup> Lucretius III. 547. s köv. sorok. (Fábián Gábor fordítása.)

A bölcshallásponjtját a halállal szemben maga Epikuros részletesen így fejti ki egyik levelében: <sup>1</sup> «Szoktasd magadat ahhoz a gondolathoz, hogy a halál nem jelent számunkra semmit; hiszen minden jó vagy rossz érzés dolga, a halál pedig az érzés megszűnte. Következőleg a helyes felfogás — t. i. hogy a halál nem jelent számunkra semmit — a halandót az élet élvezésére képesíti, mert léte idejét nem nyújtja a végtelenségig, sőt még a halhatatlanság vágyától is megszabadítja. Mert aki őszintén meggyőződött arról, hogy az elmúlásban semmi rettenetes nincs, az a létben sem talál semmi retteneteset... Így hát a bajok legborzongattatóbba, a halál, egyáltalán nem tartozik ránk, mert mikor mi még vagyunk, a halál távol van, midőn pedig a halál megjelenik, mi már nem vagyunk. Tehát a halál sem az élőknek, sem a holtaknak nem jelent semmit, mivel amazokra nem tartozik, emezek pedig már nincsenek. A tömeg egyszer fél a haláltól, mint a legnagyobb bajtól, másszor pedig kívánja, mint az élet nyomorúságainak végét. De a bölcshall sem az élet útjából nem tér ki, sem a haláltól nem fél; mert őt sem az élet nem ijeszti, sem a halált nem tartja valami rosszsnak.» Hogy az élet rövid-e vagy hosszú, az nem tesz semmit; új élvezetekre akkor sem számíthatunk, ha örökké élünk. Nem a mennyiség számít, hanem a minőség. Ha megpróbáltatások jönnek, abból még nem következik, hogy az élet rossz s hogy az öngyilkosság minden körülmények között meg van engedve. Az élet önkéntes elhagyása csak akkor jogosult, ha sorsunk már tűrhetetlen s fájdalmaink elviselhetetlenek. Ilyen végső esetben — mint egy epikureista mondja — «nyugodt lélekkel hagyjuk itt a nekünk nem tetsző életet, mint valami színházat.» <sup>2</sup> Epikuros morálja ez alkalommal is gyakorlatiasan empirikus: az embert fel akarja vértetni a természet és a sors minden eshetőségével szemben, akárcsak a sztoikusok.

<sup>1</sup> Diog. L. X. 124—126.

<sup>2</sup> Cic. De Finibus I. 15.



Amint látjuk, Epikuros bölcse, noha lényegesen eltérő elvi alapból indul ki, főbb dolgokban nem sokat különbözik a más bölceseleti iskolák által megrajzolt eszményi bölcestől: keresi az igazságot, persze csak a gyakorlatilag értékesíthetőt, uralkodik önmagán, független mindattól, aminek a tömeg rabszolgája szokott lenni.<sup>1</sup> Ereje abban van, hogy a való életet soha szem elől nem téveszti. Megtiltva nincs neki jóformán semmi, még a harmadik fajtájú élvezet sem: jó asztal, szerelem, fényűzés, műélvezet mind megengedett dolgok, ha valami lelki háborgást elő nem idéznek. Nem tanácsos, hogy családot alapítson, az sem szokott jól végződni, ha a politikai életbe veti magát, de mindezt megteheti egy feltétellel: legyen mindig úr és ne szolgál, ne dobja oda martalékul semmiért lelke nyugalma.

#### IV.

Epikuros etikájának második része az ember szociális viszonyait szabályozza. Ez a rész hallgatólagosan benne foglaltatik az elsőben, csak le kell vezetni, hogyan egyeztethető össze az egyéni életet is irányító *συνέπον* a társadalmi élet által szükségszerűen megkívánt másra való tekintettel. Pl. a barátság hogyan fér össze az epikureista bölcs életét irányító józan önzéssel?

Hogy összefért, azt az epikureista iskola története bizonyítja. Epikuros barátjainak száma — Diogenes Laërtios szerint<sup>2</sup> — olyan nagy volt, hogy egész városok lakossága kitelt volna belőlük. Ezek tanítójuk bölceseletétől elragadtatva, állandó hívei maradtak. Cicerotól ugyanezt halljuk:<sup>3</sup> «Epikuros úgy nyilatkozik, hogy mindazon dolgok közt, melyeket a bölcsesség a boldog életre megszerez, egy sem fontosabb, egy sem termékenyebb, egy sem kellemesebb a barátságnál. És ezt nemcsak szavaival bizonyította be,

<sup>1</sup> V. ö. Giussani id. m. LXXV. l.

<sup>2</sup> X. 9.

<sup>3</sup> De Finibus I. 20.

hanem még sokkal inkább életével, tetteivel és szokásaival... Epikuros... egy és pedig szűk házban, a jó barátok egész seregét gyűjtötte maga köré, akik mind a legmelegebb szeretettel ragaszkodtak egymáshoz. Példáját ma is követik az epikureusok.»

Epikuros felfogása szerint a barátság megszilárdítása érdekében a bölcsnek önzésből kell önzetlennek lennie. Mivel a barátság az élet egyik legbecsesebb java s mivel természete megkívánja az önzetlenséget, nincs más mód megszerzésére és állandósítására az önzetlenségnél: «Mivel tehát életünk boldogsága barátság nélkül semmiképen sem lehet szilárd és tartós, a barátságot magát pedig nem tarthatjuk fenn, ha csak barátainkat épen úgy nem szeretjük, mint magunkat, egyrészt elérjük a barátságban az utóbbi célt is, másrészt meg a barátság az élvezettel kapcsolódik össze. Mert épen úgy örvendünk barátaink örömeinek, mint a magunkéinak és épen úgy fájlaljuk fájdalmaikat. Ennélfogva a bölcs csak olyan érzellemmel lesz barátja, mint önmaga iránt s azokra a fájdalmakra, melyekre saját gyönyörűsége kedvéért vállalkoznék, vállalkozni fog barátja élvezetéért is.»<sup>1</sup> Sőt Epikuros még tovább megy: nemcsak az ajándékadást tartja kellemesebb dolognak az ajándékban való részesülésnél, hanem még az életet sem találja olyan súlyos dolognak, hogy barátunkért fel ne áldozhatnánk.<sup>2</sup>

Ezt a nemes érzést Epikuros kiterjesztette az emberek széles rétegére. Feljegyezték róla, hogy mindenkivel szemben jószívű, emberséges volt. «Ezt (jóságát) bizonyítja

<sup>1</sup> U. ott.

<sup>2</sup> Eucken kiemeli a barátság ilyen felfogásának szociális fontosságát (Lebensanschauungen d. gr. Denker, 1899<sup>3</sup> 94 l.): «So erkennt auch auf diesem Boden die Philosophie eine Hauptaufgabe darin, die nach Lockerung der älteren Gemeinschaften atomistisch zerstreuten Individuen in neue Zusammenhänge zu bringen und ihnen dadurch innerlich wie äusserlich einen Halt zu geben; sie zeigt sich ähnlicher einer religiösen Gemeinschaft, als einer Übereinstimmung in wissenschaftlichen Lehren.»

szülei iránt való szeretete, testvéreivel szemben tanusított nemeslelkűsége; házi népével szemben alkalmazott szelidsége, ami végrendelkezéséből is kitűnik, meg abból is, hogy szolgálai... vele együtt filozofáltak. Ezt bizonyítja általában mindenki vel szemben tanusított emberszeretete.»<sup>1</sup> Követőit is intette, hogy szolgálikkal emberségesen bánjanak, mert hiszen nem a származás és társadalmi helyzet determinálja az emberi értékeket. Milyen messze vagyunk Aristoteles felfogásától, ki a rabszolgaságot természetes állapotnak tartotta!

A társadalmi és állami együttélés problémáját Epikuros szintén hasznossági alapon oldotta meg. Gondolatát legfőbbrebben Horatius<sup>2</sup> foglalta össze: «ipsa utilitas iusti prope mater et æqui».

Az igazságosság fogalma, részben vallásos fölfogással összevegyülve, mint az állami és társadalmi együttélés hagyományos feltétele élt ugyan kezdettől fogva a köztudatban, de problémaként a gondolkodást csak a szofisták fellépése után foglalkoztatta. A szofisták az igazságosságot egyéb területeken elfoglalt álláspontjukhoz híven konvenciónak, tehát változékonnak fogták fel. Tőlük ered az a híres tétel is, mely Thukydides szerint az emberiség életét mindig irányította és irányítani fogja: az igazságosság az erősebb érdeke. Mivel ez a felfogás nemcsak az elméletben szürkéllett, hanem Athén külső és belső politikai életének aranyfáján is zöldelt, Sokrates és Platon itt érezték legerősebben szükségét valami konzervatív visszahatásnak. Platon hatalmas gondolatvilágából jelentékeny részt foglal le az igazságosság abszolút voltának érvényesítésére fordított, maig is meddőnek mutakozó törekvés.

Epikuros az igazságosságnak Platontól eredő meghatározását nem fogadhatta el, mert hiányzott belőle a *συνφέρον* fogalma. A szofistákkal egyezik abban, hogy az ő igazságossága is relativ: az emberiség *φύσει* jött ugyan rá, de

<sup>1</sup> Diog. L. X. 10.

<sup>2</sup> Sat. I. 3, 98.

θέσει fejlesztette tovább. A megokolásban azonban messze eltávolodott a szofistáktól. Gondolatát legvilágosabban ő maga fejt ki alapvető tételeiben (*Κύριαι δόξαι* 31—38):<sup>1</sup>

XXXI. «A természeti igazságos valami hasznót célzó megállapodás, hogy se másokat ne bántsunk, se magunk bántalmat ne szenvedjünk.»

XXXII. «Mindazon élő lények számára nincs sem igazságos, sem igazságtalan, melyek nem tudtak megállapodást létesíteni arra vonatkozólag, hogy se ne bántsanak, se bántalmat ne szenvedjenek; hasonlóképen áll a helyzet mindazon népekkel, melyek vagy nem tudtak, vagy nem akartak megállapodni, hogy se ne bántsanak, se bántalmat ne szenvedjenek.»

XXXIII. «Igazságosság önmagában véve nincs; ez csak az egymással való érintkezést szabályozó megállapodás — bárhol és bármikor történjék is — arra vonatkozólag, hogy se ne bántsunk, se bántalmat ne szenvedjünk.»

XXXIV. «A jogtalanság nem önmagában vett rossz, hanem ama gyanakvás miatt, hátha tettünk nem marad titokban azok előtt, akiket az ilyen dolgok felülvigyázására állítottak.»

XXXV. «Aki titokban olyant tesz, amire nézve másokkal a sem nem ártás, sem kárt nem szenvedés elve alapján megállapodott, nem bízhatik a további eltitkolásban, még ha százszor sikerült is a jelenben eltitkolnia. Mert nem biztos, hogy egészen haláláig titokban marad-e.»

XXXVI. «Általában az igazságos egy és ugyanaz, t. i. ami a közösség szempontjából hasznosnak bizonyult; esetenként azonban — figyelembe véve az egyes vidékeket s más megannyi tényezőt — nem mindenki számára egy és ugyanaz az igazságos.»

XXXVII. «Amiről bizonyos, hogy hasznos a társadalom szükségletei szempontjából, az rendelkezik az igazságosság ismérvével, akár ugyanaz mindenki számára, akár nem ugyanaz. Ha pedig valaki törvényt hoz és ez nem a tár-

<sup>1</sup> Diog. L. X. 150—153.

sadalmi közösség haszna szerint sikerül, akkor már nincs meg benne az igazságosság. Ha később az igazságosság-nak megfelelő haszon megváltozott is, de egy ideig összhangban volt fogalmával, arra az időre azért nem kevésbé volt igazságos azok szemében, kik nem engedik magukat üres szavakkal megzavartatni, hanem a dolgok lényegét tekintik.»

XXXVIII. «Ahol a fennálló viszonyok megváltozása nélkül kitűnt, hogy az igazságosoknak tartott dolgok hatásaikban nem feleltek meg a róluk meggyökeresedett fogalomnak, ott nem is volt igazságosság. Ahol pedig a viszonyok megváltoztával a tételcs igazságosság többé haszonnal nem járt, ott akkor, midőn a társadalmi közösségben élők haszna biztosítva volt, megvolt az igazságosság is, később azonban, a haszon megszűntével, már többé nem volt igazságosság.»

Ezekhez a szavakhoz kevés magyarázat szükséges. Epikuros felfogása szerint, amint egyénileg nem lehet boldogul élni mérséklet és lelki erő nélkül, úgy társadalmi élet sem lehetséges igazságosság hiányában. Minden emberi csoportosulás alapja valami nyílt vagy hallgatólagos szerződés *ὅπερ τοῦ μὴ βλέπειν μηδὲ βλέπεσθαι*, melyből a szerződők hasznót látnak.<sup>1</sup> Hogy azonban ez a haszon biztosítva legyen, szankciókra van szükség, szervezett közhatalomra, mely a megállapodásoknak érvényt szerez. Ha valaki biztos a büntetlenségről, ám kövessen el igazságtalanságot — de ebben senki sem lehet biztos. Az igazságosságot tehát érdek hozta létre és legbiztosabb őre a félelem.<sup>2</sup>

«S mert az erőszak alatt élest már unta az ember  
S a sok villongás kiimeríté, annyival inkább  
Kész vala törvénynek hódolni s a jog szigorának;  
S mert kiki mérgesbben készült boszutállani akkor,  
Mint az igazságos törvény azt engedi márma:  
Élni erőszak alatt ez okért unt volt el az ember.  
A lakolás félelme zavarja azóta az élvét,  
Mert az erő s jogsértés fon mindenkire hálót,  
Melly annak, ki szövé, hull gyakran vissza nyakába.  
S életet is nem igen nyugodalmast élhet az ollyan,

<sup>1</sup> Giussani id. m. LXXVIII. l.

<sup>2</sup> Lucretius V. 1144. s köv. sorok.

Aki a béke közös törvényeit megszegi tettel;  
 Mert ámbár istent s embert megcsaljon is, ámde  
 Félnie kell mindig, hogy még sem lesz az titok egykor.  
 Hallani többekről, miszerint álmukba beszélvén,  
 Vagy eszelősködvén betegen, mindent kibeszéltek,  
 S számos rég rejtett bűnüket közhirre bocsáták.\*

A politikai életbe való belevegyülést különben Epikuros nem ajánlotta. A római császárság ellenzéki szellemei szívesen fedezték politikai visszavonulásokat Epikuros híres parancsával: *Μάδε βιώσας!*

\*

Tanulságos feladat lenne Epikuros sorsát végigkísérni «im Wandel der Jahrhunderte». Noha sok becses anyag gyűlt már részletkutatások során össze, az összefogó áttekintés egyelőre a jövő feladatai közé tartozik. Aki megcsinálja, becses adalékot szolgáltat vele az emberi gondolat történetéhez. Guyau<sup>1</sup> röviden jelzi a gondolatvándorlás főbb állomásait s már ez a futólagos áttekintés sokat sejtet. A kereszténység legyőzte Epikuros materialista-hedonista rendszerét, de mikor az emberiség figyelme az égtől újra a föld felé irányult, Epikuros is feléledt dermedtségéből. A renaissance és humanismus emberei közül többen Cicero ellenséges beállítasan keresztül megérzik benne a rokonlelket. Montaigne essayi tele vannak epikureizmussal. Gassendi tudományos eszközökkel újra megállapítja a rendszer elmosódott kereteit, Hobbes már tovább fejleszti. Epikurosi gondolatok termékenyítik La Rochefoucauld, Spinoza, Helvetius, Holbach, Saint Lambert munkáit. A modern epikureizmus Angliából indul útjára: Bentham, majd Stuart Mill lerakják az alapokat, Darwin és Spencer tágitják a határokat. «De nouveaux Démocrites viennent fournir aux Épicuriens modernes les moyens d'appuyer leur morale sur les lois du monde entier et d'envelopper dans une même conception l'univers et l'homme.»

<sup>1</sup> V. ö. idézett m. Introduction, továbbá 189. l. «Les successeurs modernes d'Épicure.»

## KANT TÉRELMELETE.<sup>1</sup>

Irta: VÁRKONYI HILDEBRAND.

---

1. *Kant* előtt a tér metafizikai mivoltának kérdésében két alapnézetre különültek el a bölcselek állásfoglalásai: az egyiknek mintája az aristotelesi s az őt követő iskolás (scholastikus) irányzat fölfogása, a másinak pedig Locke vagy Newton térfogalma szolgálhat mintául (ha az angol természetbölcselelnek inkább matematikai, mint metafizikai térfogalmazását tekintjük). Az aristotelesi térelmélet a teret az anyagi *tárgyakkal* s *tárgyakon* adott esetékes és sajátos, kollektív tulajdonságnak minősítette; a tér szerte olyféle tulajdonságuk az anyagi dolgoknak, mint a szín: velük s rajtuk van adva; és ezt a valós (reális) teret az Aristoteles nyomait követő bölcselet mindig gondosan elválasztotta a képzeleti vagy lehetséges (possibilis) tértől, vagy világürtől, mely csupán a képzelettől megtermékenyített fogalomalkotásnak eredménye volt szemében. Egy ilyen, az anyagi dolgokat megelőző, őket befogadó, vég nélküli kiterjedésében örök «receptaculum», mely tehát az anyagvilágtól független valóság volna: az aristotelesi bölcselet szemében tisztán *eszmei alkotás*, melynek valósága nincs. De a térmetafizika másik iránya Kant előtt, ép *ezt* a teret tartja az «igazi» térnek s vizsgálódásait erre irányítja. Hogy mily helyesen látta az aristotelesi iskola ennek, a dolgoktól függetlenül fönnálló ürtnek chimerikus voltát, mi sem bizonyítja jobban, mint azoknak a kétségbeesett erőfeszítéseknek a története, melyekkel Descartestól Kantig próbálták az újkori gondolkozók e sajátos térdolog természetét és rejtélyeit megoldani. Hamarosan kiderült, hogy az ilyen «térnek», a «világürnek» örök, teremtetlen dolognak kell lennie s így az Isten fogalma mellé kell

<sup>1</sup> Részlet egy nagyobb munkából.

sorakoznia; Newton egyenesen Isten «sensoriumának» tette meg; emellett mégis kiterjedésnek kell lennie, még pedig vég nélkül; nem lehet sem állomány (substantia), sem járulék, hanem valami közbülső lény (Gassendi); szóval: a dolgoktól függetlenül létező teret Kant előtti védelmezői oly alakban mutatták be, mely belső ellenmondásaival s ingadozásaival inkább visszariasztóan hatott, semhogy hivatkozott volna e fölfogásnak. Azok a tények azonban, melyek első látszatra csakugyan amellet szólnak, hogy a tér a dolgokat megelőző s őket befogadó dolog, sokkal erősebben hatottak, semhogy a bölcselek a benne rejlő nehézségek miatt magát az eszmét is elejtették volna. A független tér eszméje tovább is csábította a filozófusokat. Ez az oka, mért merül föl a térprobléma Kant rendszerében is, ki egyébként is mindent kiegészítő s mindent egy fölsőbb szintézisben megoldani törekvő irányzatánál fogva elődeinek természetes folytatása. Kantnál a térelmélet tehát oly alakot nyert, mely egyrészt kiküszöbölni törekedett a független térdolog belső ellenmondásait, másrészt ez alapeszmét, tisztult alakban, mintegy felsőbb hatványon, mégis fönntartotta.

2. Ennek az elméletnek kritikáját óhajtják adni az alább következő fejtegetések, annyival is inkább, mert egyrészt a filozófiai hagyományban még mindig élénken él, számos átalakulás után, de szívósan, Kant térfölfogása; másrészt, mert irodalmunkban Kant térelméletének részletesebb ismertetése és földolgozása még nem jelent meg; különösen nem az *aristotelesi metafizika* szempontjából, melynek alapelvei vezetik a jelen értekezés gondolatait. Hogy rendszeresen járassunk el, először magát a kanti térelméletet mutatjuk be alapvonásaiban, azután térünk át a bírálatra.

### 1. Az elmélet.

3. Kant tanításának alapgondolata, előzői hatása alapján szintén az, hogy a tér a benne elhelyezkedő tárgyaktól *független* valami; eltér azonban Kant elődeitől abban,



hogy térelméletét úgy alakítja, hogy az a kérdés: állomány-e ez a tér vagy járulék, legalább az első pillanatban föl sem merülhet nála. Ezt a kérdést ugyanis csak akkor vethetjük föl, *ha már tudjuk*, hogy a tér ismerésünkön «kivül» álló, tőle bizonyos értelemben független tárgyi valóság; ez a kérdés azonban Kantnál éppen ismeretelméleti «transzcendentális» álláspontja miatt egyszerűen ki van kapcsolva a vizsgálódásból. Kant a térről, csak az *ismeretelmek* szempontjából beszél, azaz nem a «tér-dologról» van szó nála, hanem a térismeretről, melyet ő «szemléletnek» nevez. Álláspontja ugyanaz, mintha valaki beszélné az arany súlyáról, színéről stb. s e megismerések alaptörvényeiről, de teljesen mellőzné azt a kérdést: van-e ily dolog («arany») a megismerésen kívül is? A tér tehát Kantnál voltaképp térismeret s a tér bölcselete a térismeret alaptörvényeinek tudománya. Ez az ismeretelméleti («transzcendentális») álláspont, melynek kizárólagos érvényesítését Kant azon merész fordulathoz hasonlítja, mellyel Kopernikus a földközépponti világszemléletről a napközéppontira helyezte át magát. E térismeretet (a teret) már most Kant *alanyiságunk* (vagy az alanyiságunktól képviselt egyetemes tudat, «Bewusstsein überhaupt») minden más ismeretet megelőző olynemű érzéki megismerő sajátosságának (formájának) tartja, mellyel nem fogjuk föl a tárgyakat (ez ugyanis a fogalmakkal történik), hanem amellyel, mint előttünk lebegő szemlélettel, a tárgyi világot («Ding an sich») kiegészítjük s ez utóbbit az előbbiben benne látjuk. Hogy e meghatározás világosabb legyen, bontsuk részekre Kant térelméletének szövedékét.

4. Kant térelméletének lényeges pontjai tehát a következők:

1. A tér a róla való ismeretünkben mint a tárgyaktól független s a tárgyakat megelőző valami — *objektive a priori* — tűnik föl; azaz a tér ismerete nem a dolgoknak ismerete, hanem olyasvalami, ami a tárgyak megismerésekor már készen van és az ismerésbe belejátszik. (Hogy ezt Kant *igazában* hogyan értette: arról az újkanti

iskolák vitatkozhatnak: megoldásaik nem érintik a kanti rendszer alapföfogását.)

2. Ezen tárgyilag apriori teret előbb is ismerjük meg, mint a dolgokat, a tér *szubjektive is apriori*.

3. Ez az apriorikus megismerés nem származik a térdolognak ránk tett hatásából — ilyen tértárgy nincs — hanem minden érzéki tapasztalást megelőző velünk született (preformált) megismerés ez; a tapasztalással csak annyiban függ össze, hogy mint valami bennünk szunynyadó ismeretet a tapasztalás kelti föl, de nem származik belőle.

4. Ez a preformált térismerés nemcsak eredeténél, de természeténél fogva sem sorozható sem az érzéki, sem az értelmi megismerés kategóriájába, hanem miatta az ismeretek egy új kategóriáját kell fölvenni s ez a *szemlélet*. (Hogy ez a másik kettő mellett egy új, harmadik ismeréskategória, azt *Kant* nem mondja sehol kifejezetten, de egyrészt azt kifejezi, hogy a térszemlélet nem fogalmi ismerés, másrészt azt is állítja, hogy tértárgy nincs, tehát érzetek róla nem alkothatók; ebből következik, hogy a térszemlélet egy új harmadik ismeretkategória.)

5. A térszemléletnek nem felel meg valamely önálló tértárgy; hanem a tárgyaknak azon tulajdonságairól való ismereteink, melyeket az apriorikus térszemlélet *nélkül* nem tudunk volna megalkotni, tárgyi és reális ismeretek; de maga a térszemlélet önmagában már nem reális, hanem csak ideális, azaz nem felel meg az ismeretünknek egy külön térdolog.

Ez az a térfogalom, melyet *Kant* egész rendszere egyik alappilléérének szánt.

## 2. Kant argumentumai.

5. Hogy Kant ezen, a saját rendszerébe illő térfogalmat megalkothassa, a következő tételeket állítja fel:

a) A tér *nem empirikus fogalom*, nem a külső tapasztalás révén keletkezik. Ha ugyanis a tér ilyféle fogalom

volna, akkor úgy alakulna, hogy először volnának tértelen érzékleteink — pl. a tárgyak színéről, nagyságáról, egymásmellettiségéről stb. — s azután ezekről, ezek alapján alkotnók meg a tér fogalmát. Azaz: a fogalomkeletkezésben az érzéki tárgyak alkotnák a *priust*, a térfogalom a *posteriuust*. Ámde ennek Kant szerint az ellenkezője áll. Mert ahhoz, hogy valamely érzéki tárgyat rajtunk kívül állónak ismerjünk meg, valamint hogy ily érzeteinket (a színfoltokat) is egymáson kívül állóknak, egymásmellettieknek, alattiaknak stb. ismerjünk meg, ahhoz már a *tér megelőző képzele* szükséges. Nem a teret vonjuk el tehát, mint fogalmat, az egyes érzékletek alapján, hanem megfordítva: az egyes érzetek térbeli *elhelyezéséhez* szükséges egy eleve meglevő térképzet. Tehát a teret nem a tapasztalásból alkotjuk, hanem a tapasztalás lehetőségéhez szükséges a térismeret: «der Raum ist, so kann man sagen nicht in der Erfahrung, sondern die Erfahrung ist in ihm» — így foglalhatjuk egybe Külpé-vel<sup>1</sup> Kant okoskodását. Mindebből következik tehát, hogy a tér nem empirikus fogalom, hanem másféle ismeret; hogy milyen, az a későbbiekből tűnik ki: apriorisztikus szemlélet. (Hogy a tapasztalást *megelőzi*, az már ebben az érvelésben is bennfoglaltatik.)

Ez ellen az okoskodás ellen a következő megjegyzéseket tesszük:

a) Kant a «tér» szón mindig *térismeret*et ért: ez az ő alapfelfogásából («kopernikusi fordulat») következik. E felfogás helyessége azonban nincs bizonyítva.

β) Ha a *térismeretről* van szó, akkor könnyebb és megokoltabb dolog ezt *tapasztalati fogalom*nak tartani, mint apriorisztikus (velünk született) ismeretformának. A mi térszemléletünkben ugyanis sok tárgy szerepel, melyeket mi mindig ugyanazon helyen, nagyságban, alakban látunk. A tárgyaknak ezen elhelyezése nem önkényes, hanem tőlünk független: a lokalizáció a *tapasztalástól* függ, más-

<sup>1</sup> I. Kant. 2. kiad. (1908) 50. l.

ként teljesen megmagyarázhatatlan volna, mért helyezzük a tárgyakat mindig oda, ahová. Ha a térismeret pusztán szubjektív ismereti forma volna, mely velünk születik s a tárgyak tapasztalati megismerését megelőzi, akkor a térnek s az őt «betöltő» tárgyaknak lokalizációja, szemléleti elrendezettsége s ennek következetes egyformasága teljesen érthetetlen volna. Ha ellenben tudjuk, hogy a térfogalom és térszemlélet a tárgyak tapasztalásának szülötte, akkor a térismeret ezen alakja egyszerűen, világosan érthető. A térszemlélet egyébként — mert Kant «tér»-en voltaképzett érti — annyira a tapasztaláson nyugvó, hogy pl. üres teret legfeljebb a *gondolkodásban* tudunk megismerni, de elképzelni nem tudjuk, mert a képzelet teljesen az érzéki tapasztalásból merít.

γ) Kant érvelésének helyes és igaz elemei ezek: A tárgyaknak *lokalizációja* lehetetlen előzetes térszemlélet nélkül. Ezen értelemben Kant gondolata helyes volna: azért tudjuk pl., hogy ez vagy az a tárgy tőlünk ilyen vagy olyan *távol* áll, vagy hogy fölöttünk, alattunk stb. van, mert már pszichikailag kifejlődött a helyes térszemléletünk. Ahhoz, hogy jól lokalizálhassunk, már kell kollektív térünknek, azaz térszemléletünknek lenni; ez utóbbinak hiánya (pl. a megoperált vakoknál) maga után vonja a lokalizáció hiányát vagy hiányosságát. *Ebből azonban egyáltalában nem következik, hogy* (akár a térfogalom, akár) *a térszemlélet velünk született, apriori.* Megelőzi az egyes tárgy helyes lokalizációját, de nem a tapasztalást; ez utóbbit követi. Kant okoskodásában *mutatio clenchii* rejlik.

6. Helyes volna továbbá Kant gondolata, ha csak annyit tartalmazna, amennyit mindenkinek meg kell engednie: hogy t. i. a térszemléletnek külső ingerek alapján való létrejövése csak valamely már meglevő *képességünk* alapján történhetik. Valamely hang hallása egyedül a külső ingertől szintén nem magyarázható meg, hanem föl kell vennünk alanyi elemeket (fogékonyság, idegek stb.), melyeket együttvéve «tehetségnek» nevezhetünk. Ilyformán van bennünk «tehetség» a térszemléletre is.

Kant érve tehát azt, de *csak* azt bizonyítja, hogy nem láthatnám a testeket térben, ha már megelőzőleg térbeliséget megismerő tehetségem nem volna. Ez az, ami Kant érvéből, mint helyes mag megmarad. Semmiképen sem következik tehát az, hogy *a térszemléletnek már eleve velünk kellett születnie* (vagy máskép: bennünk *preformálva* kellett lennie). — Sőt tovább mehetünk s Kanttal szemben még így is okoskodhatunk: Minthogy az érzékszerv a tárgyakat nemcsak *térbelieknek* látja, hanem pl. *színeseknek* is, azért, ha Kant okoskodása áll, azt kell következtetnünk, hogy a szín vagy a hang képzete is preformálva van bennünk (velünk született). Kant ezt a következtetést már eleve azzal hárítja ugyan el, hogy csak két «formája» van «érzékiiségünknek»: a tér- és időszemlélet, több nincs: de ez önkényes és megokolatlan megszorítása azon lehetőségek számának, melyek Kant alapfölfogásából logikusan következnének.

7. Kant második gondolata: *b)* Ha a tér nem (empirikus) *fogalom*, akkor szemlélet, még pedig *sükségkép*, *apriori* szemlélet, minden részletszemléletnek alapja, sőt az empirikus természetnek elengedhetetlen jellemzője (a «külső érzék formája»).

Hogy a tér nem fogalom, hanem szemlélet, ezt Kant főként *Leibnizcel* szemben hangoztatta.

Leibniz szemében ugyanis a tér tiszta vonatkozásfogalom, ámbár I. felvett e tiszta fogalom mellett térszemléletet is; Kant a térben *csak* szemléleti valóságot lát. Már egy 1756-iki előadásában (*Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali cujus Specimen I. continet monadologiam physicam. 1756.*) szembeállítja a teret a leibniz-i monadológiával. (V. ö. *K. Fischer, Gesch. III. 158. l.*) Sikerül azonban a magában «tértelen monas» fogalmát a térrel itt kiegyeztetnie: amennyiben a monasz-nak, mint Leibniz, *erőt* tulajdonít s minthogy az erő az impenetrabilitásban nyilvánlik, adva van vele a *tér* fogalma is. (Leibniz az impenetrabilitást nevezte «*materia prima*»-nak.) Az 1770-iki írásában (*De mundi sensibilis*

et intelligibilis forma et principiis<sup>1)</sup> s a *Kritik der r. V.-ban*,<sup>2)</sup> meg a *Prolegomenában* (I. rész, 6—13. §§.) már világosan kimondja nézetét a térnek tiszta szemléleti voltáról.

Az 1770-iki értekezés abból indul ki, hogy a térnek *tiszta fogalmát* nem lehet megalkotni, azaz a tér összes tulajdonságait tisztán fogalmi úton megmagyarázni, levezetni lehetetlen. Van ugyanis oly mozzanat a térben, mely nem tűr fogalmi feldolgozást, amit csak *szemléletből* érthetünk meg. Vegyünk fel pl. fogalmilag abszolúte identikus tereket; ezeknek — ha a tér fogalmilag érthető valóság volna — egybe kellene esniök; hiszen Leibniz a teret a «dolgok rendjének» definiálta. Ha a tér tisztán a monasok rendje, akkor miért nem esik egybe pl. *két szferikus szimmetrikus idom*? Miért nem húzhatom fel a bal keztyűt a jobb kézre, holott részei azonosak? Miért nem téveszthető össze két csigaház, melyeknek egyike jobb, másika bal sodrású? stb. Röviden: van a térnek egy sajátága, az irány, melyet csak a tapasztalásból, a szemléletből lehet megismerni. A *Tiszta Ész Bíralatában* is a tér képzeleti végtelenségéből tiszta szemlélet voltára következtet.

8. *Bizonyításul* Kant a következőket hozza föl: Sohasem alkothatjuk azt a képzetet («Vorstellung»), hogy *nincs tér*, de azt már könnyen el tudjuk képzelni («denken»), hogy a térben semmi sincs; a térképzettől nem tudunk szabadulni, de a tárgyakat képzeletben el tudjuk távolítani a térből. Ebből következik, hogy egyrészt a térszemlélet elválaszthatatlanul össze van forrva megismerő képességünkkel (szükségképi), másrészt a térszemlélet a képzet-tárgyak lehetőségének alapja, megelőzi őket (apriori), nem pedig a tárgyaktól függő, belőlük származó valami.

Ezen érvelés hiányai a következők:

a) A képzettárgyak (érzéki tárgyak) hiányát, vagyis hogy a «térben» semmi sincs, el tudjuk képzelni, de *lehetséges-*

<sup>1)</sup> Sect. III, § 13—15.

<sup>2)</sup> Elementarlehre I. Theil.

ségük hiányát s ami ezzel együtt jár, *dimenzióik lehetőségességének* hiányát már nem tudjuk gondolni. Ha pedig ily alanytalan dimenziókat képzelünk el, akkor nem a tárgyakon helyezzük el őket, hanem a semmin. Ha ennél fogva a tárgyakat képzeletben eltávolítjuk a térből, akkor ez a semmi alanyává lesz a dimenzióknak s épen azért a képzettárgyak lehetőségességének — mindenkori — elgondolásával a *spatium vacuum* szükségképen együtt jár. Ez pedig, mint tudjuk, helytelen képzet, helytelen fogalom: ezt a képzettárgyak lehetőségességének nem tehetjük alapul. E lehetőségesség alapja csak a semmi. *Nem a tér tehát a képzettárgyak lehetőségének alapja, hanem csak a semmi.*

3) Abban igaza van Kantnak, hogy a térképzettől nehezebb szabadulni, mint minden egyéb szemlélettől: ez azonban nem azért van, mert a térszemlélet velünk született, hanem azért, mert a teret több érzékkel (látás, izom-, tapintás-érzetek, füljáratok érzetei) tapasztaljuk s így nagyon belegyökeredzett ismeretvilágunkba. Ez az oka annak is, hogy más teret, mint a három dimenziós, euklidesi teret nem tudunk elképzelni (fogalmakból megkonstruálni már lehet), vagy pedig másképen megkonstruált «teret» (pl. a *Riemann* vagy *Lobarsevsky*, *Bolyai* terét) csak az euklidesi térben tudjuk elképzelni. *Poincaré*<sup>1</sup> ezt tagadni látszik s azt tartja, lehet nem-euklidesi teret is elképzelni. Ez igaz, csakhogy az ily új teret az euklidesi térbe helyezi képzeletünk, ez az alapja minden térszemléletnek, nem pedig az az «*amorf kontinuum*», melyből mind az euklidesi, mind pedig a nem-euklidesi tér szemlélete alakul.<sup>2</sup> (Legfeljebb azt mondhatnók ez utóbbi állításra, hogy a nem kidolgozott, pusztán pszichológiai természetű térszemléletből alakul a többi; azaz a geometriai-euklidesi, mely a pszichológiai szemlélethez leghívebben ragaszkodik s azután a többi is.)

<sup>1</sup> La valeur de la science 63., 65. ll.

<sup>2</sup> U. o. 66. l.

γ) Ez az érv különben kétértelműségekkel és zavarossággal teljes. Az érv szerint nincs és nem is lehet *képzetünk* («Vorstellung») arról, hogy nincs tér; de viszont *gondolhatjuk* («denken») azt, hogy a térben nincsenek anyagi dolgok. Elsősorban azt akarhatta Kant ezen tételével jelezni, hogy lehet *szemléletünk* a térről anélkül, hogy ezzel együtt lenne *érzetünk* a benne lévő tárgyakról. (Itt van az első kétértelműség: a képzetet, a Vorstellung-ot azonosítja Kant az érzettel: Wahrnehmung-gal.) Ha ez igaz volna, akkor csakugyan gondolhatnánk arra, hogy a térszemlélet a léleknek ily preformált, kész alakja; a tapasztalás azonban az ellenkezőt mutatja: az üres teret nem tudjuk sem szemlélni, sem képzelni (vorstellen), illet legfőljebb gondolni tudunk. A «képzelt» tér ugyanis képzetek reprodukciója volna s minthogy ezek mindig követik az eredeti érzeteket, azért *képzelt* «üres» tér épűgy nincs, mint *látott* üres tér. De mit jelent az, hogy *gondoljuk* az üres teret dolgok nélkül? Ha ez az elgondolás annyit jelent, hogy a tér, mint realitás nem függ a «benne elhelyezett» dolgoktól: akkor *petitio principii*-vel állunk szemben. A térről ugyanis csak akkor állíthatjuk, hogy dolgok nélkül (üresnek) elgondolható, ha már elfogadtuk azt, hogy a tér szemléletünk formája. Ha pedig az üres tér «gondolása» annyit jelent, hogy értelmünkkel távolítsunk el belőle minden kiterjedt tárgyat, akkor oly *ens rationis*-t (ürt, tartalmazót, elvont, geometriai koordináta-rendszert) nyerünk, melynek nincs valóságos létezése, hanem csak úgy van jelen az elmében, mint más hasonló értelem-lények.

δ) Azt sem fogadhatjuk el, hogy a térszemlélet minden tapasztalati természetismerés elengedhetetlen kritériuma («a külső érzék formája»); vannak ugyanis oly érzéki benyomásaink, melyek teljesen tértelenek, t. i. a *hangok*.<sup>1</sup>

9. A kanti térelmélet legfontosabb mozzanata (harmadik érv) a következő:

<sup>1</sup> V. ö. Geyser, Allgem. Philos. des Seins u. d. Natur. 280 l.



c) A tér nem több dologra illő fogalom, hanem *tiszta szemlélet*. Mert először is csak *egyetlenegy teret* tudunk magunk elé állítani és hogyha több térről beszélünk is, mindig csak az egyetlenegy térnek a részeit értjük rajtuk. Ezek a részek nem keletkezhetnek elménkben az egyetlen, mindent átfogó nagy térnek ismerete előtt — a nagy teret nem e kis terekből rakjuk össze a megismerésben — hanem a kis tereket a nagy mindig megelőzi, az előbbieket csak ez utóbbiban gondolhatók. E tér lényegileg csak egyetlen s az egyes terek *fogalma* — valamint az ezekből származó «egyetemes térnek» *fogalma* — úgy keletkezik, hogy az egyetlen szemlélet-teret tulajdonságaiban megrövidítjük, korlátozzuk. A tiszta szemlélet tehát megelőzi a fogalmak alkotását, ez utóbbi rajta alapul. Ezen apriorisztikus, tiszta térszemlélet nemcsak az *egyes terek* fogalmainak szolgál előfeltételül, hanem *minden* fogalomalkotásnak, pl. a geometriai tételek is e térszemléleten alapulnak. Ez a geom. tétel p. o.: egy háromszögben két oldal (vagy szög) összege mindig nagyobb, mint a harmadik, sohasem volna levezethető a szögnek vagy egyenesnek fogalmából, sem pedig a tapasztalásból, hanem csak a térszemléletből; de ebből aztán *apodiktikus* és *apriori* bizonyossággal («így kell lennie»). Hogy pedig ez a térszemlélet «*tiszta*» szemlélet, azon azt értjük, hogy nem jelent e térszemlélet valami *tartalmi* elemet, valami szemlélt *tárgyat*, hanem a szemlélést magát.<sup>1</sup>

Ez okoskodásra a következő megjegyzéseket tesszük:

a) «A tér nem egyetemes fogalom» — feleletünk: A tér maga sem nem fogalom, sem nem szemlélet, hanem *ens reale*; de van róla fogalmunk is, meg szemléletünk is. Ami már most a térről alkotott *fogalmunkat* illeti: ha a teret úgy fogjuk fel, mint az összes lehetséges és való-

<sup>1</sup> «Raum (und Zeit) sind für Kant «reine Anschauungen», nicht in der Bedeutung von *etwas Angeschautem*, Daten der Anschauung sondern als *Wesen des Anschauens*» (Natorp, *Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910. Lpz. 268. l. v. ö. 269. l.)

ságos terek összeségét (kollektív fogalom), akkor áll az, hogy a tér nem egyetemes fogalom, mert csak egyre illik rá, t. i. az összes terek együttességére; ha azonban a téren a három dimenziót értjük (specifikus fogalom), akkor annyi-féle dologra fog a tér e fogalma ráilleni, ahány három-kiterjedésű dolog csak van, ez értelemben tehát egyetemes fogalom a tér fogalma.

β) «Ha több térről beszélünk is, mindig csak az egyetlen térnek részeit értjük rajta»: ha ez igaz volna, akkor előbb kellene bennünk a nagy tér ismeretének keletkeznie, mint a kisebbekének; már pedig a tapasztalás szerint megfordítva áll a dolog: először kisebb előttünk a tér s csak aztán nő folytonosan. A kis terek tehát nem a nagy tér szemléletének korlátozása alapján keletkeznek; hanem megfordítva, az egész tér szemlélete keletkezik a kisebb terek szemléletéből.

γ) «A térrészek nem keletkezhetnek bennünk az egyetlen és mindent átfogó tér ismerete (szemlélete) előtt»: ezzel szemben a tapasztalás azt bizonyítja, hogy kezdetben csak a kicsiny tereket ismerjük s ezek képzeleti mellett sokáig nem is gondolunk nagyobb térre. Csak mikor már a lehetséges (képzeleti) térről s ennek tulajdonságairól is van fogalmunk, akkor *gondoljuk együtt* a kicsiny tereket a naggyal.

δ) A tér *egyetemes fogalma* úgy származik, mint más egyetemes fogalmak. A *test* fogalmából indulunk ki s ennek sok jegyét elhagyva, nyerjük a neki megfelelő tér (hely) fogalmát; a nagy tér fogalma pedig a kis terek egyes fogalmi jegyeinek elhagyásából keletkezik. (A kis térnek, helynek fogalmában pl. még benne vannak a következő jegyek: a dimenziók egymáshoz való viszonya: vajjon hosszúsága nagyobb-e vagy a szélessége, a dimenziók egymásba való átmenetelének módja: pl. szög alatt, gömbalakban találkoznak-e stb.; mindezek a tér egyetemes fogalmából már hiányzanak, ott csak a három kiterjedés maradt meg.) A felnőtt ember előtt lebegő *világűr* tehát (mert Kant erről beszél voltaképen) nem szenved rövid-

séget a kisebb terek fogalmainak megalkotásánál: nem belőle alkotjuk ezeket, hanem megfordítva. Mikor azonban nem a kisebb terek *megalkotásáról* van szó, hanem az ilyenekre való *széttagolásról* (amit szintén megtehetünk, ha már van kész terünk), akkor tetszés szerint oszthatjuk, rövidíthetjük képzeletben a világűr, épügy, mint mikor az óceánban az öblöket, a passzát szelek vidékét stb. megkülönböztetjük s általában mindannyiszor megtehetjük ez osztásokat, mikor valamely kollektív egészet részeire osztunk. Amint azonban a kollektív egésznek illetően korlátozása, osztása nem azt bizonyítja, hogy az egész *objektive* előbbi, mint a részek, sem azt, hogy *szubjektive* előbb kellett megismerni, mint a részeket, sem végre azt, hogy a kollektív egész a részektől *független* valóság: épügy van ez a térrel is.

ε) Arra vonatkozóan, hogy (Kant állítása szerint) a geometriai tételek a tiszta szemléletből erednek s nem egyetemes fogalmakból vannak levezetve, megjegyezzük: *a)* azt, hogy bizonyos értelemben igaz, hogy Euklides geometriája a mi valóságos terünkön és térszemléletünkön alapszik. Ha ugyanis a reális három dimenziós teret és ennek közönséges szemléletét vesszük alapul, akkor Euklides tételeihez és posztulátumaihoz jutunk. Ámde van oly térről is fogalmi konstrukciónk, mely nem egyezik meg az euklidesi térrel s ezen oly geometriai rendszerek épülnek fel (a nem-euklidesi geometria), melyek önmagukban logikusak, következtetések, de melynek tételei és posztulátumai ellenkeznek az euklidesi geometria tételeivel s posztulátumaival (pl. hogy két pont között a legrövidebb út mindig görbe). Ezek a geometriák nem a mi optikai *térszemléletünkön* alapulnak, hanem a térnek egy olyan előrebocsájtott *definícióján*, mely az euklidesi-tértől eltér. Nem áll tehát az, hogy a geometriai tételek szükségképen egy (velünkszületett) térszemléleten alapulnak. — *b)* Bármely geometriában, tehát abban is, melyről Kant beszél, az euklidesiben, a tételek *fogalmakból* keletkeznek; ha nem így volna, akkor könnyű tudomány volna a geometria.

A geometriai tételek úgy keletkeznek, hogy az ellenmondás elvének megfogalmazásához szükséges fogalmak helyére matematikai fogalmakat teszünk. Mikor egy ily léttörvényt a filozófiában kimondunk, rendesen az «*ens*» fogalmát használjuk benne (pl. *ens est ens*), hogy így az elvnek transzcendentális érvényét már megfogalmazásában kifejezésre juttassuk; világos azonban, hogy az *ens* helyébe bármikor helyettesíthetünk matematikai fogalmakat. Ami már most ily módon a principiumokból következik tételképen kimondjuk: így alakulnak a geometriai tételek. Ezek tehát nem a «szemléletből» nyerik apodikticitásukat, hanem az értelem fogalmainak szükségképi viszonyaiból.

c) Kant azon tétele is hibás, mely szerint a tiszta geometria és ennek a természeti dolgokra való alkalmazása azonnal elveszitené apodiktikus, szükségképi jellegét, mihelyst a kívülről ránk ható dolgoknak maguknak téres természetük volna; mert akkor a tiszta és alkalmazott geometria egyaránt a tapasztalástól függő viszonyba jutnának. A tapasztalás pedig nem szül apodiktikus ismeretet. Kant ezen okoskodásában azt a hibát követte el, hogy a geometriai tételek apodiktikus jellegét ezen ismeretek pszichikai eredetétől teszi függővé (psychologismus). A tér velünk született vagy nem velünk született volta semmivel sem járul hozzá a geometria tételeinek igazságához.

10. Kant negyedik érve d) A tér mint egy eredeti végtelen nagyság áll szemünk előtt. Hasonlítsuk össze e nagyságot az *egyetemes fogalom* természetével s látni fogjuk, hogy a tér nem fogalom. Mert igaz ugyan, hogy bármely fogalomnak megvan az a sajátága, hogy végtelen (végnélküli) számú dologra illik rá — ha t. i. a lehetséges lényeket is szem előtt tartjuk — s hogy következőképp végtelen (végnélküli) mennyiségű dologban van benne ugyanaz, ami a fogalomban van: de oly fogalom már nincs, mely maga volna *tartalmazója* vég nélkül sok dolognak. Mivel pedig a teret, mint ily végnélküli mennyiségű dolognak tartalmazóját tekintjük, összes részei ugyanis kezdetől fogva megvannak, benne vannak s ezek együttvéve

vég nélküli mennyiséget adnak; azért tehát a térről való ismeretünk nem fogalom, hanem — *szemlélet*.

Ez okoskodásnak azért nincs bizonyító ereje, mert:

a) A teret nem mint egy eredeti, végtelen nagyságot gondoljuk; a tényszeret *fokunkint* alakult ki bennünk, tehát nem eredeti (velünk született) s nem végtelen nagyság, hanem csupán *vég nélküli* (posszibilis tér).  $\beta$ ) Ha a világtér azért volna a tartalmazója a kisebb tereknek, mert ezek *belőle származnak*, akkor állana Kant okoskodása. De ha azt a tényt, hogy a világtér a kis terek tartalmazójának tekintjük, a tapasztalás bizonyossága szerint abból kell magyaráznunk, hogy a kis tereket egy nagy kollektív egészre foglaljuk össze s ez összefoglalás után a kis tereket a nagyban benne levőknek tekintjük: akkor már nyilvánvalóan téves Kant okoskodása. A tenger és az ő vízcseppjei között — hogy példát hozunk fel — ugyanaz a viszony, mint a nagy tér s az ő részei között. Valamint a tengernek ismerete nem apriorisztikus szemlélet, mely eleve szükséges volna a vízcsepp megismeréséhez, hanem fogalmi ismeret, épúgy fogalmi ismeretünk van a nagy térről is. Már pedig, hogy a világtér valóban úgy viszonylik a kis terekhez, mint a tenger a benne levő vízcseppekhez, azt nem kell külön bizonyítani. Öntudatunk tanúskodása szerint ugyanis a világtér fokunkint nőtt meg előttünk, másrészt pedig a már öntudatos gyermekkorunkra való semminemű visszaemlékezésünk nem mutat nekünk ily (velünk született) nagy — tér — szemléletet. Kant és követői sem hivatkozhatnak semmi ily tapasztalásra.

---

# A LÉLEKTANI KUTATÁSOK IRÁNYAI.

Irta: HORNÝÁNSZKY GYULA.

---

Valamely tudományos tárgy ritkán vagy sohasem marad meg a kutatás változatlan anyagának. A tudomány organizmus, amely fejlődik, tehát módosul és változásait nem kisért ép az a folyamat idézi elő, amelyben a kutatás anyaga más formákban, új részekben és összefüggésekben jelentkezik. Tipikus példaként úgy szokott alakulni a dolog, hogy amit kezdetben csak mint el nem különült egységet lát és vizsgál a tudomány, az idővel a részletek egész gazdagságában tűnik fel előtte. Ez által az előbb egységes diszciplína maga is a tudományágak sokféleségére bomlik szét, különböző tárgyak, irányok, szempontok és módszerek képviselőire. Így látjuk ezt többek közt a modern *lélektan* újabb fejlődésében is.

Az orvosi gyakorlat szüksége már nagyon rég külön tudás körébe szorította a lelki betegségek ismeretét, a *pszichiatriát* (mi *pszichopatiáról* beszélünk, ha az elmélet síkjában akarunk megmaradni). Az *állatpszichológia* a múlt század közepétől kezdve — eleintén a darwinizmus hatására és irányítására — mind a mai napig újabb feldolgozókat és részletkutatókat talál. 1860-ban lett *Lazarus* műszava, a *Völkerpsychologie* ismeretessé, s *Wundtnak* monumentális 10 kötete mindenkinek kötelességévé teszi, aki bármely módon és vonatkozásban a néplélektan problémáira bukkan, hogy a fönti szóval és fogalommal számoljon. *Szociális pszichológiáról*, *kollektív lélektanról* valamennyien beszélünk, mert a mögötte rejlő kérdéseket egy tapogatózó, módszertani irányítás híján bizonytalan keretű és tartalmú szociológia sem tudta felejtetni. A *tömegpszichológia* tárgyában és főbb tételeiben (nem mondhatnók, hogy aitiológiájában is) eléggé jól kiformált tudományág lett francia, olasz és amerikai elmék egyirányú buzgóságából.

A lélektani elkülönülések sorát még korántsem fejeztük be mindezzel. Pedagógiai érdek terelte újabban a figyelmet a *gyermeklélekre*, s ámbár azon kényszerű tényezők vagy esetleges életkörülmények, amelyek az *egyéni* lelkeket meghatározzák és egymástól elkülönítik, legalább részben már régóta foglalkoztatták a tudós érdeklődést (a *fajok* pszichológiája; a *bűnös lélektana*, amely utóbb *törvénytörvényes* lélektanná szélesedett stb.), és az *egyénség* megértését a történetkutatás is követelte (*Dilthey*), a mindezen célok szolgálatában álló *differenciális* lélektant mégis csak legújabbban, 1911-ben tette meg *Stern* munkája — a maga pszichografiájáról és pszihogrammjaival — a módszeres tanulmányok területévé. Az Amerikában dolgozó *Münsterberg* meg a modern gyakorlati élet feltételeinek, a lélektani előrelátást követelő helyes munkamegosztásnak és egész racionalizált életfelfogásunknak hívó szavára hallgatott, midőn kevéssel halála előtt a praktikus cselekedetek lélektanát a *pszihotechnika* rendszerébe fogta össze (1914).

Miként állítsunk ennyi széthúzó törekvést *rendszertani* összefüggésbe egymással? Pedig utóbbira szükségünk lenne; egy szinoptikus áttekintésére annak, hogy minő címen és kölcsönös viszonyban igénylik e különböző irányok a külön tudományágak jogosultságát. Szükségünk lenne nemcsak az elv kedvéért, hanem a tudományos kutatás érdekében. Rendszerezni, osztályozni a lélektan körében sem logikai luxus, sematizálási kedvtelés; annak itt is egyenesen heurisztikus a jelentősége hasonlóságok felfedezésében, eltérések különtartásában, hiányok megállapításában és új feladatok kitűzésében. Még ha nem is nagy a kilátás a lelki élet szét nem darabolható egysége miatt, hogy az egyes lélektani osztályokat jól körülhatároljuk és kétséget meg nem engedő viszonyba hozzuk egymással, a kísérletnek a különböző irányok és szempontok rendszerbe foglalására újból és újból meg kell történnie. Mi történészek, kik az élet jelenségeivel foglalkozunk, egy ily osztályozási rendszer szükségét elevenen érezzük, mert csakis egy olyanak segítségével nyerhetünk világos áttekintést,

hogy munkánkban minő lélektani diszciplináktól mifajta támogatást várhatunk. S ha mindezideig kevéssé sikerült a pszichológiák táblázatát közmegegyezésre felállítani, ez csak egy okkal több lehet, hogy e kétségtelenül meglévő feladat megoldásánál azon idegenek se hiányozzanak, kiket a közös érdeklődés oly gyakran utal a pszichológusok mellé. Efféle meggondolásból merítem a bátorságot, hogy itt következő néhány megjegyzésemet közlésre érdemesnek tartsam.<sup>1</sup>

Minden képzelhető pszichológiának élén az *általános* pszichológia van. Hozzátehetnők, hogy az élén, a közepén és a végén is. Mert amiként csak egyféle emberi lélek létezik, az individuális lélek, e szögből nézve lélektan is csupán egy van, amely mellé semmiféle más lélektani tudományt nem lehetséges egyenlő joggal odaállítani; amelynek minden olyannevű tudomány csak alkalmazása vagy elkülönülése lehet. Sem felfogásbeli alapkülönbségek, sem módszertani eltérések nem alkalmasak arra, hogy diszciplináknak azon egységét megbontsák, mely egyrészt a tárgy egysége, másrészt az elméleti cél azonossága által van adva. *Münsterberg* intenciós lélektana (*Intentionspsychologie* a kauzálistól szemben), amely a lelki élmények való lefolyását igyekszik gondolatban megrögzíteni, nem tudomány, mert nem áll kifejezetten és közvetlenül elméleti cél szolgáltatásban, s a benne követelt tudás a lélektani megismerés szempontjából legfőlegb előfeltételnek tekinthető (magának *Münsterberg*nek kételyeit l. *Grundzüge der Psychotechnik*, 13. l.). *Windelband* kategorizálását sem lehet az általános pszichológiára a hiány nélküli beosztás és szétválasztás szándékával alkalmazni. A lélektan leírá-

<sup>1</sup> Elég bőven és nagyon tájékoztatóan tárgyalja a lelki élet vizsgálatának irányait *Kornis Gyula* lélektani könyvében (*A lelki élet* I. 136-191. l.). Soraim inkább azok kiegészítésére, mintsem helyesbítésére irattak. Már nem egészen így vagyok *Dékány István* fejtegetéseivel, melyekhez a magok egészében nem járulhatok hozzá, sőt kinek elfogadhatatlan lélektani osztályozásával állítom majd a magamét szembe (*Társadalomalkotó erők* I. 188. l.; *Athen.* 1920. 1-2. füz. 11. l.).



sokat épügy tartalmaz, mint állandó viszonyokat magyarázó tételeket, s így azt sem egészében, sem részeiben az idiografikus vagy nomotetikus jelzővel nem illethetjük. Általános, minden lélektani kutatáskörre illő elvnek legfőlebb azt mondhatjuk, hogy mentől inkább a lelki folyamatok vizsgálatára irányul figyelmünk állandó sajátságok és viszonyok fürkészése helyett, annál inkább leszünk kénytelenek a «törvényszerűnek» megállapításait és magyarázatait az egyszerű leírásokkal helyettesíteni. Az általános ép oly kevéssé szükségképen nomotetikus, mint ahogy a különös nem kizárólag idiografikus. Az általánosnak ismerete nélkül a konkrét egyénit sem ismerhetjük meg, s az egyénnek nemcsak leírható képze, hanem megalkotható fogalma is van (l. Pauler, *Bevezetés a filozófiába*: 53., 260. és 281. l.).

Az általános pszichológia azon az alapon, hogy a valóság csupán egyénekben megnyilatkozó lelkiséget ismer, természetesen *indivíduális* (ebben az értelemben minden lélektan az), s nekünk az egyéninek egész sajátos értelmet kell majd adnunk, ha az általános lélektantól elkülönítve alosztályként egy külön «egyéni lélektant» akarunk megállapítani. Aki mindenáron az osztályozás teljességére törekszik, az az általános emberi lélektan fölé egy *állatpszichológiát* helyez, amely logikai jellegénél fogva egyetemesebb, mint az emberi, de a valóban nem sokkal többet tartalmaz, mint tapogatózó kísérleteket a közvetlenül ismeretesből az ismeretlenre visszakövetkeztetni.

Nem annyira az általános lélektan, mint inkább ennek elkülönülései mellett illeti meg széles hely az *emberismeret*, a *pszichonózi*, de nem mint tudományt, hanem mint a szellemi tudományoknak, első sorban a történetieknek, mindenkor elengedhetetlen segédeszközét. Az emberismeret klasszikusainál (Shakespeare, Macchiavelli) e tudás az egyéni intuiciók mélységét és biztonságát tünteti fel; növekvő kulturával lélektani rendszerekkel vagy irányzatokkal lép szövetségre (v. ö. a modern francia és orosz regényírók lélektani magyarázatait és pszichoanalízisét). A

pszihognózis nem egy Münsterberg intenciós lélektanával; de az egész emberismeret mégis azon a készségen nyugszik, hogy idegen lelki tartalmakat reflektálatlan közvetlenséggel és lehető hűséggel tudjunk magunkban felkelteni.

Látzat szerint az *alkalmazás* vezet az általános lélektanból a speciális lélektanok körébe; ezért hallunk oly sokat «alkalmazott» pszichológiákról.<sup>1</sup> De az alkalmazás maga semmiképen sem növeli az ismereti anyagot, újat sohasem csatolhat a már meglévőhöz, s így nem is szolgálhat alapul tartalomban újszerű tudományágak keletkezésére. Ha pl. az általános lélektan tudását a pedagógiára alkalmazom, ezzel nem az általános lélektant gyarapítottam, nem is újszerű lélektant teremtettem meg, hanem a pedagógiát bővítettem, egészítettem ki lélektani ismeretekkel. És ugyanígy van ez a *gyakorlati* alkalmazásnál is; még ha alkalmazás közben helyesbitem is előzetes ismereteimet, nem maga az alkalmazás tette ezt, csak módot nyújtott a helyesbítésre.<sup>2</sup> A speciális tudományág mindenestre az általános tudomány alkalmazását követeli meg. De a tétel nem megfordítható: az alkalmazás még nem involválja a speciálisnak fogalmát magában, mert valamely általános tudomány ismereteit egy másik általános tudomány körében is alkalmazhatom. Hogy az általános pszichológiából tovább jussak, ahhoz éppen *speciális* ismereti anyagra van szükségem, amellyel foglalkozni azután eo ipso többet és mást is jelent, mint egyszerű alkalmazást.

Az általános pszichológia jórészt a *socio-pszichikai* jelenségek köréből vonja el a maga általánosságait (környezetétől elvont embert a valóság nem ismer). De a lélek-

<sup>1</sup> A kifejezés már csak azért is hibás és félrevezető, mert maga az általános tudomány az, amit alkalmazunk, tehát az alkalmazott.

<sup>2</sup> Ha *Münsterberg pszichotechnikáját*, mint tisztán gyakorlati célok szolgálatában álló tudást, nem is lehet elhelyezni az elméleti tudományok rendszerében, nagy jelentőségét az elméletre kiterjedő *visszahatása* tekintetéből is el kell ismerni (új problémák, módszerek, eljárások felvetése, általános ismeretek pontosabb körülírása stb.).

tani érdeklődés e jelenségeket nem csupán azon *szempontból* vizsgálhatja, mely a lélek legáltalánosabb sajátságainak és nyilvánulási módjainak ismeretét közvetíti. Az *egyetemes* szemponton kívül *két* más szempont is kínálkozik, s ezek a társas lelki tünetmények részletezőbb lélektani megismeréséhez fognak majd vezetni. Minthogy az egyének különböző okoknál fogva egymástól elkülönülő lelki sajátságokat mutatnak, magokat ezen *elkülönüléseket* is megtehetem rendszeres vizsgálat tárgyává. Velők a *differenciális* lélektan foglalkozik, az egyén mindenfajta különbségét a maga alapjellegében és a többihez való kölcsönösségében kutatva. A differenciális szempont egybeesik az *individuálissal*. De emellett a szocio-pszihikai jelenségek *társas* természetét is külön figyelem középpontjába emelhetem, azon lelki összefüggést, amely az egyének között mindenkor fönnáll, s melytől végkép a legelvontabb pszichológia sem tekinthet el. Ezen szempont az *interpszihikai*, mely a *szociálissal* jelent egyet. Mivel pedig *tárgyi* tekintetben egész emberi *kulturánk* az, amit a társas együttlétnek köszönhetünk, a lélektan azon ágát, amely az ennek alapján és további eredményeképen előálló jelenségeknek pszichológiai magyarázatát adja, *szociokulturális* lélektannak vagy röviden *kultúrpszichológiának*<sup>1</sup> nevezhetjük. Végző eredményben tehát azt fogjuk mondani, hogy az emberi lélekkel egyetemesen foglalkozó pszichológia alá — a lelki jelenségek egyéni és társas vonatkozásainak megfelelően — az egyéni különbségek és a társas objektumok lélektana, a differenciális és a kulturális lélektan sorakozik.

Beosztás és terminológia némi magyarázatot igényel. *Egyetemes*, *differenciális* és *interpszihikai* szempontokat egyenjogúaknak állítottunk egymás mellé; de ez ne azt jelentse, hogy azokat — egymáshoz viszonyítva és a lélektan különös szögéből nézve — egyenlő fontosságúaknak

<sup>1</sup> Csapni való germanizmus, de megszoktuk, s nem merem helyette a szokatlanul hangzó kultúra-lélektant használni.

tekintjük. Az általános pszichológia pszichológia marad a speciálisak nélkül is; hisz lényegéhez tartozik, hogy bár elkülönüléseket és társas életet feltételez, ezeket nem emeli érdeklődésének körébe. Viszont a speciális lélektanok minden vonatkozásban az általánosra támaszkodnak. Noha az alkalmazásból egymagából nem tudtuk a további lélektani tagozódást leszármaztatni, nagyjában véve a különös pszichológiák mégis csak az általánosnak alkalmazásai lesznek. A különösnek teljes megismerése az általánosét eo ipso feltételül birja, míg az általánosnál tudatosan és messzemenő határig elvonatkoztathatók a különöstől. Itt eltekintünk attól a ténytől, hogy amit ma általános lelki sajátságnak tartunk és mondunk, az sok tekintetben csak mint az egyénközi érintkezések következménye jött létre. Mindezt tán nem szükségtelen megállapítani, mert félős, hogy az általánosságokba belefáradt korunk mohó kíváncsisággal, de nem mindig kellő felkészültséggel veti majd magát az eddig elhanyagolt speciális lélektanok problémáira.

A differenciális és interpszichikai szempontokat közösen fogtuk a speciális neve alá és helyeztük az egyetemessel szembe. Tehát nézetünk szerint az interpszichikai viszony lélektani megismerésre alkalmas új anyagot teremt; hiszen specializálásnak csupán ilyen esetben van helye. A lelki kölcsönösség, amely az emberek között fennáll, tényleg sajátos valami, amit a maga *egészében* kell felfognunk és nem részeiben külön-külön, mert ezekből egyszerűen le nem vezethető új eredményekhez vezet.<sup>1</sup> Aki a tömeggé verődött embersokadalmat hatásában megakarja ismerni,

<sup>1</sup> Úgy látszik, hogy bizonyos fajta gondolkodóknak és íróknak erős analízáló készségük és racionalizáló hajlandóságuk miatt (*Muskowski, Simmel, Max Nordau*) nem kis nehézségbe ütközik az itt követelt «organikus» felfogásmód. *Baldwin* is azt tartja: «que la psychologie traite de l'individu et que la sociologie traite du groupe» (*Psychologie et sociologie*, franc. ford. 4. l.). Nekik szól *Aristoteles* figyelmeztetése, hogy a kéz csak mint az emberi organizmus része marad kéznek (περὶ ζώων ἐνέσεως 726 b, egybevetve π. ζ. μολπον 640 b-vel és *Metaphys.* 1036 b-vel).

annak azt a maga összetettségében kell elképzelnie, mert az egyén csupán addig rabja a tömeghatásnak, amíg körébe esik. A kultúra termékeit (nyelvet, vallást stb.), százados interpszihikai érintkezéseknek objektív formát öltött eredményeit, meg épenséggel nem tudná olyasvalaki megérteni és megmagyarázni, aki azok létrejöttét izoláltan egyéni tudatállapotokra és aktusokra vezetné vissza. Amíg társas kapcsolatoknál folyton csak azt tartjuk szem előtt, hogy e kapcsolat miként hat vissza az egyénre, addig még nem léptük át a differenciális lélektan körét, amely részben a társas feltételek által meghatározott lelki elkülönülésekkel számol be. Az interpszihikai szempont érvényesülése ott kezdődik, ahol magát a kölcsönösséget tesszük vizsgálat tárgyává, ennek természetét, célját, módját, eredményeit a közreható lelki tényezők összességében. Amit a differenciális pszichológia mint az általánostól elkülönülő lelkiséget csupán minőségében regisztrál, azt — amennyiben társas okokról van szó — a kulturpszichológia keletkezésének ilyen társas feltételeiben *genetice* nyomozza.

A szocio-kulturális lélektant a *helyzet* lélektanának jellemezhetjük a *kvalitatív* különbségeket kereső differenciális lélektannal szemben és a helyzetváltozások szerint módosuló lelki megnyilatkozásokra tekintettel *funkcionális*-nak minősíthetjük az általános lélektanhoz viszonyítva, mely végső ideálként a lélek mibenlétét keresi (*szubsztanciális*).

Azt mondtuk, hogy az általános pszichológia nagyrészt a *társas-lelki* jelenségek köréből vonta el a maga általánosságait. Hogy ez mennyire így van, azt legjobban mutatja, hogy a társas összefüggés gondolatát semmiféle általános lélektanból nem tudnók kiküszöbölni. Szimpatikus érzelmekről csak azon előfeltevéssel beszélhetünk, hogy az emberek között létezik társas kapcsolat. A szocio-kulturális lélektan nem is annyiban különül el a többi pszichológiától, hogy egyedül számol a társas összefüggésnek tényével, hanem az alapon, hogy e tényt egyedül ő tekinti a vizsgálatok irányítójának. A társulás szempontját tekintve a követ-



kező módon és sorrendben helyezkednek egymás mellé az egyes lélektanok: legelvontabban az általános pszichológia számol vele; már konkrétabb tartalommal a differenciális lélektan, mert társas feltételek által meghatározott elkülönülésekkel is foglalkozik (pl. a fajiakkal), de csak mint az egyénekben megnyilatkozó sajátosságokkal; magát a társulást, a társas formákat és ezek életét egyedül a kultúrpszichológia teszi meg lélektani vizsgálódás tárgyává.

Lélektani osztályozásoknál és meghatározásoknál nem kis zavart okozott mindenkor az *individuílnak* fogalma. A szót nagyon különböző értelemben szokás használni, s ennek következményeképp majd minden pszichológiát, majd más-más lélektani köröket neveztek individuílnak. Nekünk a kifejezés *négy* elkülönülő értelmét világosan szét kell választanunk egymástól, ha a zavart el akarjuk kerülni. *Egyéni*, — jelenthet először annyit, mint *csupán* egyéni tudathoz tartozó. Ez alapon minden lélektan individuílis, mert egyéni tudaton kívül eső, extraindividuílis lelkiiséget a valóságban egyáltalán nem ismerünk. Másodszor ellentétbe helyezhetem az egyénit a társassal, s előbbiről oly esetekben beszélek, midőn nem a szociális összefüggésébe helyezett, hanem az attól izolált egyénnek általános gondolata lebeg szemem előtt. Ily értelemben és a fönt előadott megszorításokkal az általános és a differenciális lélektant egyformaképpen egyéninek mondhatom a kultúrpszichológia szociális jellegével szemben. De nem csupán a társast tehetem az egyéninek ellentétévé; a betegségek, a biológiai fejlődés és a nemi különbségek által megokolt lelki elkülönüléseket is szembehelyezhetem azon többiekkel, melyek az egyéniséghez közelebb állanak, s így több joggal is mondhatók egyénieknek. Ezen harmadik értelmezés alapján fogjuk a differenciális lélektan körén belül az egyéni típusokkal foglalkozó részt individuílis lélektan címen különválasztani. Utoljára jelentheti az egyéni kifejezés a konkrét egyént, s az egyéni lélektannak végső problémáját e végső elkülönülés keresésében, az egyéni lélekrajz elkészítésében (a pszihografiában) fogjuk majd megtalálni.

Még néhány megjegyzést az egyes pszichológiák jellemzésére. Az általános és a kultúr-lélektan *tárgyi* természetű lesz a differenciális pszichológia *személyes* jellegével szemben. Azaz míg előbbieknél magok a lelki tünetmények hátterbe szorítják az azokat képviselő és hordó személyeket, addig a differenciális lélektannál, mert hiján van annyira kifejezetten tárgyi szubsztratumnak (általános sajátságok és kultúrális kifejezésmódok), a személyes mozzanat jobban előtérbe nyomul.

Érdekes a pszichológiákat a körükbe eső emberek megnyísiságára és minőségére nézve is megvizsgálni. Mind az általános, mind a kultúr-pszichológia (utóbbi a maga általános részében és a kultúra-szónak kellően tág értelmezésével), az emberek *összességére*, minden emberre vonatkozik; holott a differenciális lélektan különbségeik szerint szétváló csoportokba tagolja az embereket, azaz *csoportlélektan* lesz. Csoporton itt olyan sokaságot értünk, amely *egyformáknak* vett tagokból áll. Ha az egyformáknak elképzelt emberek összességét a legfőbb csoportnak tekintjük, még magát az általános lélektant is csoportlélektannak tekinthetjük, de semmiesetre sem a kultúrpszichológiát. Utóbbi ugyanis társas viszonyaiban vizsgálja az embert, s így egyszersmind e viszonyok által feltételezett különbségeiben is (pl. beszélő — hallgató vagy kormányzó — kormányzott stb.). Tehát nem kölcsönösségeiktől elvonatkoztatott és így egyformáknak gondolt tagokból álló csoportokba tömöríti az egyéneket, mint a differenciális lélektan, hanem az egymásra gyakorolt hatás feltételei közt hagyja meg azokat. Összegezve azt mondhatjuk, hogy az általános pszichológia az egyformának elképzelt embert, a kultúrpszichológia a helyzetkülönbségek által meghatározott embereket, míg a differenciális lélektan a minőségileg elkülönülő embercsoportokat vizsgálja. A csoportfogalom módszertani jelentősége nyilvánvaló; amit az egyéről állítottam, az az egészre nézve is áll. Viszont, ahol nincs csoporttal dolgunk, ott az egyesből nem következtethetünk az egészre (pl. a társas összefüggéseknél).

Mi jögon kapcsoltuk össze a társas és a kultúrális tünemények kutatását a *szocio-kultúrális* lélektan elnevezésében, sőt sikkasztottuk el egyenesen a társas lélektant akkor, midőn egyszerűen *kultúrpszichológiát* mondunk? Hogy az általános műveltségi jelenségeknek nem csupán szociális feltételei vannak, hanem hogy azok bizonyos értelemben a társas élet eredményei, az eléggé ismeretes és megengedett tétel. Bármiképen határozzuk is meg a *kultúra fogalmát*, végül is valamely *közösség* szellemi életének valamely módon gondolt foglalatának fogjuk azt jellemezni, s ezzel teljes mértékben elismertük szociális természetét. A tétel korántsem jelenti az egyén szerepének, kezdeményezésének lebecsülését, sőt a kérdést érdemében nem is érinti. Kultúrális szempontból az egyéni munka csupán a közösséghez való viszonyában jön tekintetbe; tehát amennyiben a közösségből merít vagy arra hat vissza. Azonkívül ne szorítsnk a kultúra szót a legmagasabb szellemi megnyilatkozásokra; kultúrája a primitív embernek is van, csak alacsonyabbrendű mint az úgynevezett kultúrembernek.

Már kevésbbé ismeretes és elfogadott állítás az (nyelvhasználatunknak pedig ez fogja megadni mélyebb értelmét), hogy a szociális és kultúrális-fogalmak sorrendje meg is fordítható; azaz, hogy amint a kultúrális szociális, „*szociális egyszersmind kultúrális*. Utóbbin azt értve, ami egy szellemi összélet körén belül a fejlődés folyamán keletkezik és attól meghatározottan módosul. A társas alapfeltételeket állandó, változatlan tényezőknek szokás tekinteni, amelyek a *fejlődés* eszméje nélkül adnák meg a jelenségek magyarázatát. Kétségtől van olyan állandó és változatlan feltételek is (maga a társas együttélés is ilyen); de ezek — ha ugyan nem a külvilágnak társas életet meghatározó anyagi állapotai — csak üres formák, melyeket tartalommal a kultúrájában fejlődő emberi lélek tölt ki.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Azok, akik az *anyagi* feltételeknek minden egyebet meghaladó jelentőséget tulajdonítanak a társas élet kialakulásában, a lélektani magyarázatot egyáltalán feleslegesnek hiszik (Durkheim):



Amennyire a valóság nem ismer társas környezetétől elvont egyént, ép oly kevésbé ismer érintkezési formát, melyet nem kulturális tartalom egészít ki és minősít. Kultúrától független «társadalom» ép oly absztraktum, mint a magábanvalónak elképzelt egyén. A társas érintkezések módjai, a kölcsönhatások eszközei, a közszellem értelme és hatása keletkezéshez, változáshoz, elmúláshoz kötött jelenségek, melyeknek általános vizsgálata nem kevésbé a kultúrpszichológia körébe tartozik, mint pl. a nyelv vagy az államé. Ha a tömegpszichológus a szó hatalmáról beszél — s evvel igazán érdeklődésének középponti tárgyát választotta ki — kultúrproduktumról beszél. A szociálisnál és kulturálisnál egymásbafonódó, egymást feltételező fogalmakkal van dolgunk egyetlen vizsgálati tárggyal: a szellemi összetétel jelentő kultúrával kapcsolatban (sztatikus-dinamikus szempont). Ha külön *szociális lélektanról* beszélek, legfeljebb a kultúrpszichológia részeként, alosztályaként érthetem azt; miután külön válogattam azon kulturális jelenségeket, melyekben a seholsem hiányzó társas vonatkozás mégis feltűnőbb vagy jelentősebb szerepű, mint a többiekénél (így van ez pl. a társas alakulatoknál, a legtagabb értelemben vett «társaságoknál», minő a törzs, nép, állam stb.). Mindebből tehát az következik, hogy a «társadalom» fogalma csak a kultúra fogalmának körén belül helyezhető el. A társas együttélés maga még csak nyers tény; a társulás viszont már a kultúra szemszöge alá esik. De természetesen a társas mozzanat sem hanyagolható el a kulturális tények vizsgálatánál; mert csak a társas nézőpont tesz bármely néven nevezett kultúrpszichológiát képessé, hogy ismerésének anyagát az okok összetettségében lássa.

A Wundt-féle «néplelektan» fogalmazásával ép a leg-

míg azok, kik kizárólag a közvetlen lelki érintkezésre szorítják a társas mozzanatot annak messzeható kulturális eredményei nélkül, végül is a «tisztá társulás» (reine Geselligkeit) kérdésére sublimálják lélektanuk feladatát (Simmel). A kultúrpszichologia előbbiekkal szemben a lelki tényezők döntő szerepét, utóbbiakkal szemben a szociális jelenségek kulturális voltát és hatását hangsúlyozza.

újabb magyar kritika több ízben foglalkozott (Kornis, id. m. 165. l. és *Társadalomtudomány* I. évf. 1. f. 84. l.; Gomboecz, id. folyóirat id. sz. 101. l.; Dékány, id. m. 175. l. és *Athenaeum* id. sz. 13. l.). A főhiba — mint ezt a magyar bírálók is helyesen állapítják meg — nem a félrevezető elnevezés, nem a szótól és fogalomtól el nem riasztható misztikum, nem is a szűkeknek bizonyuló keretek, hanem egy elevenen átértzett szociális felfogás hiánya. Wundt vállalkozása is bizonyíték reá, hogy kultúrpszichológiát a társas tünetmények kellő elemzése nélkül csinálni nem lehet. Név és fogalom ígéret marad, melynek sehogy sem felel meg a kivitel; mindent a «népnek» kellene magyaráznia, mert állítólag minden belőle fakad, holott tényleg be kell érniük az egyéni lélektan alapján adott értelmezésekkel. Wundt majdnem tudatosan kitér ama problémák elől, melyek interpszichikai vizsgálatra kínálkoznak; nem egyének kölcsönös érintkezéséből akarja a jelenségeket magyarázni, hanem egy ködös kollektív fogalomból leszármaztatni. Igaz, hogy kutatási tárgyát szándékosan a kultúra azon körére szorította össze, ahol az egyéni beavatkozásnak csekély a jelentősége a törvényszerűséget követelő fizio-pszichikai és társas faktorokkal szemben (nyelv, mítosz, erkölcsi szokások). De először is: ama bizonyos egyéni akarat csak a mai kialakult kultúrformákkal szemben annyira tehetetlen, de ami a keletkezést illeti, azt ott nagyobbban, önkényesebbnek kell legalább is elképzelniük; másodsor: a nyelv, a mítosz és szokások általános lelki feltételeit keresni csak első, bevezető része lehet a kutatásnak, mert azoknak társas feltételei is vannak (települési, közlekedési, hírszolgálati viszonyok stb. szerint módosuló társas érintkezések), s az ezek által meghatározott lelki állapotoknak megbeszélésével Wundt néppszichológiája mindenesetre adós marad. Az ő «nép» fogalma, a XIX. század e politikai hagyatéka, melyet Wundt a Steinthal-Lazarus-féle liberálistól örökölt, egyébként sem alkalmas, hogy rá általános kultúrpszichológiát építsünk; ehhez a kifejezés eredeti, máig szokásos értelmezése szűk és azonkívül még tágabb

fogalmazásában is történetileg megkötött (egyes népeknek és nem a népnek kultúrájáról beszélünk). Amit helyette az angol-francia irodalom használ, a *társadalom*-szó, már általánosabb, elvontabb, politikailag szintelen, de viszont annyira határozatlan, hogy bármilyen jellegű és terjedelmű interpszichikai érintkezések személyes alapját jelölhetem meg vele. Talán a leghelyesebb, ha ezt a személyes bázist a tudomány címében egyáltalán nevezetlenül hagyjuk; ha kultúrpszichológiánkat funkcionális természetében hagyjuk meg, midőn «társadalmi» helyett «társast» emlegetünk: ha a bizonytalan társas alakulatok mellőzésével (mert hisz közös kultúrája ép úgy lehet egy népnek mint népek kapcsolatainak vagy valamely kornak) a kultúra szavával a szellemi összetétel céljaira, végső eredményeire utalunk.

Nézzük most a kulturális és differenciális lélektanok egyes kérdéseit és ezeknek megfelelő *osztályait*. A részletezést rövidre foghatom, mert majd mellékelt táblázat fogja a beosztást úgyis feltűntetni.

Amily pompásan állapította meg *Stern* a *differenciális* lélektan módszertanát (a variációk, korrelációk, komparáció tanának és a pszihografiának megfelelően), ép oly kevéssé törődött az egyéni különbségek elkülönítésével. E különbségek *két* nagy csoportba oszthatók: a társas feltételektől meghatározottak és az ezektől függetlenek csoportjába; amazokkal a *szociális* rész, emezekkel az *aszociális* foglalkozik. Előbbit külön névvel *kollektív* lélektannak is nevezhetjük. Tehát kollektív lélektan és szocio-kulturális között az lesz a különbség, hogy míg azt a társas tényezők csupán az egyénre gyakorolt visszahatásaikban érdeklik, utóbbi magokat a társas jelenségeket teszi meg lélektani vizsgálatának tárgyává. Csak természetes, hogy ezen egymástól eltérő szempontok bizonyos mértékig egymásra is utalnak, s hogy azokat egy mindent átfogó szocio-kulturális lélektan magasabb egységben egyesítheti.

Az *aszociális* részben a következő tények szolgáltatják a további beosztás alapját: *lelki betegség, nemi elkülönülés, biológiai fejlődés* és szorosabb értelemben vett *egyéni*

*sajátságok*. A lelki betegségek tünetényeivel a *pszihopátia* foglalkozik, a nemi elkülönülésekkel a *szexuális lélektan*; a biológiai fejlődés által meghatározott jelenségek csoportjából főleg a gyermekre vonatkozók vonták magukra az újabb pszihológia figyelmét (*gyermeklélektan*). A lélek szorosabb értelemben vett egyéni sajáttságainak tanát *individuális lélektan* címén különíteném el a többiektől. Tehát individuális lélektan a differenciálisnak az a része, amely nem számol a társas, pszihopátikus, nemi és az ontogenetikus fejlődési feltételekkel, illetőleg az ezekből eredő különbségekkel. Körébe három problémacsoport esik: először az, amely az *egyéni típusok* rendszerét kívánja adni, másodsor az *egyéniég* (individualitás) általános kérdéseivel foglalkozó, végül harmadszor azon csoport, amely a *konkrét egyének* lelki rajzát (pszihogrammját) állapítja meg. Az egyéni típusok tana a *temperamentumok*, *értelmi diszpozíciók* és *tehetségek* (látási-hallási típus, matematikai típus stb.), s a *jellemek* különbségei szerint tagozódik (egyéni *karakterológia*: pl. a fősvény, a bűnös ember típusa stb.). A *zseni* problémájához mind a három alosztály szolgáltat adalékokat. A konkrét egyénnel a differenciális lélektan csak *pszihografice*, nem biografice foglalkozik. Az életrajzzal kapcsolatos lélektani kérdésekre már csak a társas-történeti lélektan (a kultúrpszihológia *különös* része) adhat feleletet. Ugyanazon tárgynak efféle kettészakítása tán a lélektani osztályozások határozatlanságát mutatja; de a kutatásnak érdekében nem mellékes dolog a szempontokat világosan széjjelválasztani.

Ami a differenciális lélektannak *szociális* részét illeti, itt a következő társas mozzanatok (állapotok és viszonyok) nyújtanak osztályozásra alkalmat: a *származás*, a *társas fejlődés*, a *település* és az *osztály*. Ezek különbségei szerint fognak az egyének is társas tekintetből egymástól elkülönülni. A származás lélektana *két* nagy ágra oszlik: a *genealógiára* (családíra) és a *fajira*. Előbbi az amerikai kutatókat főleg a kriminológiával kapcsolatban érdekli; de a származás általános lélektani kérdéseit nyilvánvalóan szélesebb alapon és

előkelőbb viszonylatban is lehet tárgyalni. A faji pszichológiától majd csak akkor várhatunk kielégítő eredményeket, ha nagystílű laboratóriumi munka veszi át a feladatot, hogy részletesebb, pontosabb adatokat nyújtson olyan megállapításokra, melyeket a faji ellentét és ellenszenv gyakran biztos intuícióval, de tudományos szögből nézve nem kielégítő bizonyítékokkal és formában tesz meg. Ily irányú vizsgálatoknak még csak legeslegelején áll a kutató és kérdező kísérleti pszichológia. A differenciális lélektan a faj csak mint egyéni különbségeknek forrása érdekli, s nem mint történeti-társas okokból származtatható alakulat. Tehát a differenciális lélektan faji osztályától jól el kell választani az úgynevezett *etnopszichológiát* (etnokarakterológiát), a mely a kultúrpszichológia különös (történeti) részébe utalandó.

A *társas fejlődés* szempontjából nem primitív és kultúr-embereket fogunk megkülönböztetni, hanem kisebb és nagyobb, fejlettebb és fejletlenebb kulturájú embereket; mert hiszen, mint már hangsúlyoztuk, valamiféle műveltsége (nyelve, vallása, erkölce stb.) emberi voltánál fogva minden embernek van. *Vierkanalt* könyvén kívül az egész gazdag etnografiai irodalom ide vonható megfigyeléseivel, leírásaival. A faji lélektan tulajdonképen csak egyes részeit dolgozza fel azon nagyarányú munkatervezetnek, amely a kulturális fejlődés fokozatai szerint állítja táblázatokba az emberiséget.

A *település* lélektana (pontosabban: a települési viszonyok által meghatározott egyéni különbségek lélektana) egy általánosabb *geografiai* lélektanra mutat vissza. Tudvalevőleg az emberi lélek a földrajzi környezet változásai szerint is elkülönül (*milieu*-elméletek); más az északi és déli embernek, a hegylakónak és alföldinek mentalitása. Szorosabb értelemben vett társas jelenség a település s így a differenciális lélektan társas részébe tartozik azt megvizsgálni, hogy mi a különbség a sűrűbben és gyérebben benépesített telepek lakói, a városiak és a falusiak között.

Az *osztály* fogalmát a differenciális lélektan szempontjá-

ból a legtágabb értelemben kell vennünk. Minden olyan állandóbb jellegű szövetkezés ide tartozik, mely alkalmas arra, hogy összességét alkotó egyes tagjaira rányomja a maga bélyegét.<sup>1</sup> Tehát törzsek, rendek, testületek, társadalmi osztályok, felekezetek, pártok, szekták, egyesületek szerint módosuló lelki különbségekkel a differenciális pszichológia egyformaképpen törődik. Bár szigorúan véve egészen más természetű a *foglalkozási* «osztály», a differenciális lélektan a foglalkozás által meghatározott lelki sajátságokat is számba fogja venni.

Befejezésül még csak azt kell kiemelnünk, amit már fönn megállapítottunk, hogy a differenciális lélektan mindenik részében *csoportpszichológia* azon egy eset leszámításával, midőn konkrét egyénnel foglalkozik.

Térjünk át a *kultúrpszichológia* taglására. Kultúra — ha végső ideálként a szellemi élet összességét öleli fel valamely társas alakulatban — olyan szellemi közösség, amely a gazdasági életnek, nyelvnek, társas alakulatoknak, erkölcsi és jogi szokásoknak, vallásnak, művészetnek és tudásnak (tudománynak) közös ismeretét, érzését, illetőleg részesedését és használatát jelenti. E szellemi *közösség* kialakulásához egyrészt általános és különös emberi sajátságok, másrészt az egyének közti lelki érintkezés szükséges. Előbbiekkel az általános és differenciális lélektan foglalkozott; utóbbinak — a lelki érintkezésnek — vizsgálatát a kultúrpszichológia a maga sajátos feladatának tekinti. A kultúra anyagában mind az általános és különös emberi sajátságoknak, mind a lelki érintkezésnek hatása bennfoglaltatik. Ebből következik, hogy a kultúrpszichológia csupán az általános és differenciális lélektan felhasználásával vállalkozhatik feladatára, hogy a kultúráról lélektani magyarázatot adjon.

A kultúrpszichológia az együttélés nyers tényéből indul ki, de csupán a *társulás* mikéntjében pillantja meg az első

<sup>1</sup> Az «állandóbb jelleget» ki kell emelni. A tömeg múltó lelki hatások forrása, nem osztály, s ezért nem tartozik a *tömeglélektan* a differenciális lélektan körébe.

kulturális mozzanatot. Tehát mindenekelőtt a *társulás lélektanát* iparkodik elkészíteni. Itt *három* kérdéscsoport kínálkozik: a társulás *eszközeire, módjaira és céljaira* vonatkozó. A társulás lelki eszközeit a *kölcsönhatások* tana beszéli meg, amely — lelkiségünk hármass megnyilatkozási irányának megfelelően — a *megértés* magyarázatával az értelmi kölcsönhatások lélektanát fejt ki;<sup>1</sup> a társas érzelmek megbeszélésével az *érzelmi* függések és befolyások feltételeit adja; míg külön fejezetet szentel az e körbe vágó *akarat*i jelenségeknek: pl. a kényszerítésnek és rábeszélésnek, az ellenkezésnek és engedelmességnek (így Dékány is: *Társadalmi erők*, 191. l.). A társulás *módjait* kutatva, az érintkezésnek *direkt* és *indirekt* jellege lesz a vezető szempont. Utóbbin nyugszik annak lehetősége, hogy az együttélők személyes jelenlét nélkül is befolyásolhatják egymást, hogy közvetlen érintkezés híján is szellemi közösséget alkothatnak; a személyes jelenlét és érintkezés sok érdekes problémája közül lélektani szempontból a *tömegé* válik ki különösképen. A *tömegpszichológia* a társulás módjainak lélektanába tartozik; tömegről csak akkor beszélünk, ha jelenlévő több embernek egymásra gyakorolt hatásáról van szó, mert pszichológiai szempontból ép a jelenlét a fontos és sajátos. A tömegpszichológia a tömeges együttlét pszichológiája. Egy határozó gyűlés, ha együtt van, ép úgy tömeg, mint a véletlenül összeverődő sokaság; de intézményszerű társas alakulatokat (osztályokat, szektákat stb.) egyszerűen a tömeg mellé állítani a társulás módjának kérdése nélkül, idegenben kereskedés, metabázis (*Sighele* ellen; természetesen a szekta is tömeggé lesz, ha együtt gyűlészik). Végül a társulás *céljainak* megbeszélése az ösztönyszerű összefüggések széles alapjáról a világos célképpzettel létrejövő társulásokhoz vezet, s már az állandóbb jellegű közösségeknek gazdag változataira utal.

De mielőtt a kultúrpszichológia a társas alakulatok morfológiáját adná, előbb a társulás kíséretében és következ-

<sup>1</sup> V. ö. Dékány I.: *Történelmi megértés*. Kolozsvár, 1919.

ményekép előálló közszellemmel foglalkozik. Sokféle tüne-  
ményt átfogó kifejezés ez, mely ép úgy fedí azon közös-  
ségi érzést, amely az együttélők sorában tartós módon ki-  
bontakozik, mint a változó esetlegességekhez (események-  
hez) kötött közhangulatot, közvéleményt, közakaratot stb.  
A jelenségesoport fontosságához mért analizisekkel a szo-  
ciális lélektan még mindig adós (tájékoztatókép v. ö. Gid-  
dings, *Principles of sociology* 132—152.: The social mind).

A társulás és a közszellem lélektanát, tekintve, hogy  
bennök ez interpszihikai szempont és állásfoglalás, mely  
egyébként a kultúrpszihológiai kutatásnál sehol sem hiá-  
nyozhatik, különös jelentőséget nyer, együttesen *inter-  
pszihológiának* nevezhetjük (kiindulás: Tarde: *L'interpsy-  
chologie*, 1904. *Archives d'anthrop. criminelle* 19. kötete).

A társas morfológia lélektanát minden olyan intézmény-  
szerű közösség érdekli, amely a benne részesek előtt tu-  
datos (tehát akikben megvan a «consciousness of kind»; a  
faj fogalma, amennyiben nem faji öntudatot jelent, nem  
ide tartozik). A vérségi kapcsolatok, társadalmi osztályok,  
érdekegyesülések, belső és nemzetközi politikai vagy kul-  
turális összefüggések gazdag tömegéből az állam emelke-  
dik ki, mint minden egyéb társát messze felülmúló közös-  
ség. A vele kapcsolatos bonyolult lélektani kérdéseket, me-  
lyek már Platont és Aristotelest foglalkoztatták, semmiféle  
pszihológia sem fogja soha kimeríteni. Az állam és «kul-  
túrának» szoros viszonyát legjobban bizonyítja, hogy e  
viszony alapján különböztetjük meg a teljes (nemzeti) kul-  
túrát a hiányostól (népi és nemzetközi kultúra állami kö-  
zösség nélkül).

A kultúrpszihológia eddig előadott részeit együttesen a  
szociális lélektan neve alatt foghatjuk össze, mert a kul-  
túra társas feltételeinek és formáinak lélektani magyará-  
zatát adják.

A kultúrpszihológia másik nagy osztálya magokkal a  
kultúrértékekkel,<sup>1</sup> illetőleg ezek lélektani vizsgálatával fog-

<sup>1</sup> Kultúrtermékeknek vagy kultúrformáknak is nevezhetnők. A kul-  
túrfilozófia körében még minden terminológia bizonytalan és határo-



lalkozik. Beosztása teljesen ezen értékek meghatározásától és elhatárolásától függ. Elégge teljes felosztásnak látszik, ha e szűkebb értelemben vett «kultúrát» a minden szellemi élet alapjául szolgáló *gazdasági*, a minden szellemi élet legfőbb eszközét jelentő *nyelvi*, a szokásokat és jogot is magában foglaló *erkölcsi*, végül a *vallási*, *művészi* és *tudományos* jelenségek köreibe bontjuk szét. Egyike-másika az így előálló pszichológiáknak már kellőképen kialakult (pl. a nyelvlelektan); némelyiknél legalább a terminus nem egészen szokatlan (pl. gazdaságlelektan); tudománypszihológiáról kultúrlélektani szempontból egyelőre nem is beszélünk, pedig a lélektani kérdések leggazdagabb és legbonyolultabb szövedékét majd egyszer az fogja szolgáltatni. Egyelőre az a fontos, hogy a kultúra eszméje által támasztott lélektani problémákat egy részletes lélektani felosztás állítsa szemünk elé; csak egy ily szinoptikus áttekintés figyelmeztethet a még megoldásra váró feladatokra és hozhatja a részletkérdéseket egymással kapcsolatba. Egyelőre még messze vagyunk a veszedelemtől, hogy a kultúrtényeket — agyonpszichológizáljuk.

Mig az *általános* kultúrpszichológia egyes kultúráktól elvonatkoztatva tesz megállapításokat, a *speciális (történeti)* kultúrpszichológia a történetileg kialakult egyes műveltségeket, illetőleg ezek egyes részeit vizsgálja lélektani feltételeiben. Amily természetesen bomlik szét előbbi az egyes kultúrák *külön* lélektanaiba, ép oly közvetlenséggel kínálkozik, hogy a történeti kultúrpszichológiák az egyes műveltségek *összegező* pszihografiájára törekedjenek.

A különböző lélektani irányokat megbeszélve, bizonyára nem adtam véglegesen elfogadható osztályozást; de céloamat elértem, ha a séma némi útbaigazítást mégis csak

zatlan. Fenomenológiai és hiparhológiai kutatásoknak itt még rendkívül sok lesz a tennivalója. Lélektani osztályozásom egész folyamán éreznem kellett a kultúrfilozófiának kevésbé kész voltát. Főnti vázlatom korántsem óhajtja azon látszatot ébresztetni, mintha jól megalapozott kultúrfilozófián nyugodnék.

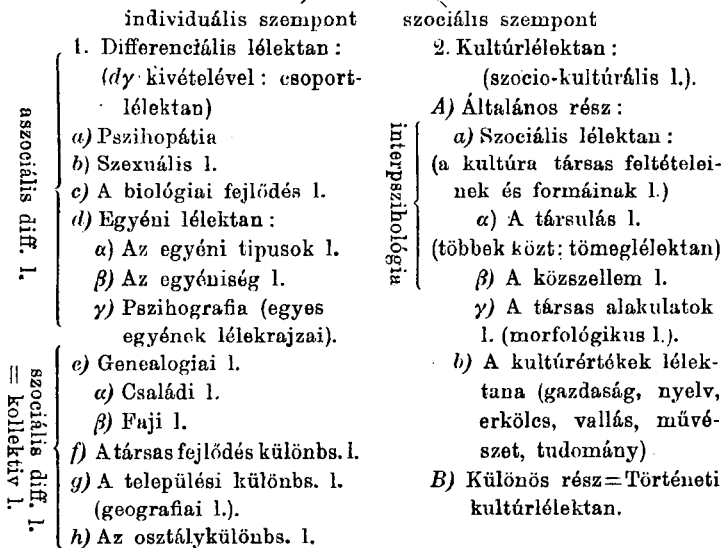
nyújt mindazoknak, kik kutatásaik közben a lélektan különböző irányjaival és ágaival érintkezésbe jutnak.

Álljon itt könnyebb áttekintésre a lélektani osztályozás táblázata:

(Állatlélektan).

I. Általános lélektan — (Pszihognozis)

alkalmazás (Pszihotehnika) specializálás. II. Speciális lélektanok:



interpszihológia

# KISÉRLET AZ ÁLOM LELKI PROBLÉMAINAK ÚJ MEGVILÁGÍTÁSÁRA.

Írta: F. BODA ISTVÁN.

---

A párisi Académie des Sciences morales et politiques 1885-ben tűzte ki pályakérdésül e tételt: «Az alvások és az álmok elmélete»,<sup>1</sup> melyet — mai ismereteink szerint egyoldalúan — közelebbről így értelmezett: 1. «Melyek azok a lelki képességek, melyek az álomban vagy megmaradnak, vagy felfüggesztetnek, vagy jelentékenyen módosulnak?» és 2. «Mi a lényeges különbség az álom és a gondolkodás között?»<sup>2</sup>

Azt az izgató probléma-tömeget, melyet az alvás és az álom jelenségei minden fiziologus és psychologus számára mindig jelentettek és maig is jelentenek, e pályakérdés feltevése óta számos elmélet kísérli megoldani, ám még ma is nélkülözünk e tárgyban — mint annyi más fontos pszichológiai kérdésben — valamely olyan elméletet, mely ellen jogosult kritikával egy vagy más szempontból súlyos kifogások ne volnának emelhetők. Amint ez rendszeren minden mélyre utaló problémánál — olyannál, mely egyetemes elvekig hatoló vizsgálódásokat igényel — megtörténik, az álomelméletek ki nem elégitő volta is nagy részben annak a merev egyoldalúságnak és elfogultságnak természetes következménye, melyet a kutatóknak *már előbb kialakult sajátos filozófiai vagy «természettudományos» világnézete vagy pedig sajátos pszichológiai álláspontja* határoz meg, s amely az előítéletektől mentes vizsgálódások szabadságának és bátorságának, megfelelő széleskörűségének és mélyrehatolásának legfőbb akadálya. Az ily elfogultság és egy-

<sup>1</sup> «La théorie des sommeils et des songes.»

<sup>2</sup> «Quelles sont les facultés de l'âme qui subsistent ou qui sont suspendues ou considérablement modifiées dans le sommeil?» és «Quelle différence essentielle y a-t-il entre rêver et penser?»

oldalúság a különben legmegbízhatóbb vagy a legmélyebb belátásokra és szintézisekre képes kutatók vizsgálatait is — irányukban, módszerükben, sőt végső eredményeikben — eleve determinálja vagy, legalább, károsan befolyásolja. Sok álomelmélet megbízhatatlanságának másik oka, nézetünk szerint, az *ületartozó problémáknak bizonyos módszertani rendezetlensége* — s itt elsősorban gondolunk az álom-problémákat megoldani törekvő kísérleteknek arra a gyakori hibájára, hogy bennök a fiziológiai alvás- és a pszichológiai álom-probléma nincsen eléggé tisztán elkülönítve és nincsen külön-külön, egyenlő és megfelelő gond- dal vizsgálva. Egy harmadik ok — és úgy érezzük, e helyt is sajnálatos tényként kell hangsúlyoznunk e jelenséget — az, hogy sok modern pszichológiai tanulmányban nélkü- lözzük a szabad, önálló, mindig új és új *megfigyelést*, úgy hogy, ha talán nem is találjuk bennök a megfigyelésnek mint módszernek és mint a további vizsgálódások kiinduló- pontjának illeténél kevesebbre értékelését, igen sokszor illeténél kevésbé vagy felületesebben vétetnek figyelembe és dolgoztatnak fel azok az ismeretek és belátások, me- lyek, hangsúlyozzuk, csak a mindig újra meg újra, elfogu- latlanul és egyben megfelelően széleskörű és mélyretekintő gond- dal megejtendő megfigyelés által nyerhetők. Végre nem hagyhatjuk említés nélkül azokat a *logikai bottlá- sokat* és a következetes logikával adódó *végleges konze- kvenciák levonása előtt való azt a meghátrálást*, melyek még akkor is, ha a vizsgálatok helyes alapon és helyes módszerrel indultak meg és ha a kutató az objektív meg- figyelés legértékesebb és legkétségtelenebb adataira támasz- kodhatik is, gyakran vezetnek egyoldalú és visszás ered- ményekre, épen, főleg, ama káros determináltság követ- keztében, mely által valamely már előbb magunkévá tett filozófiai vagy természettudományos vagy pszichológiai álláspont a szigorúan logikus gondolkodást és a végső konzekvenciáktól vissza nem riadó következetességet kívánó elfogulatlan kutatást annyira megnehezíti sőt, sokszor, lehetetlenné teszi.

Nem célunk e gyakran oly értékes elemeket — megfigyeléseket, következtetéseket, kritikai meggondolásokat és kikövetkeztetett principiumokat — tartalmazó álomelméletek egyikének vagy másikának ismertetése vagy bírálata. Még a fentebb előadott hiányoknak egy-egy megoldó kísérlet példáján való részletezőbb bemutatását is mellőzni óhajtjuk.<sup>1</sup> Tanulmányunk helyes megértése szempontjából lényeges csak az, hogy alább vázolandó elméletünk felállításánál tanulságot akartunk meríteni az idevágó elméletek azon gyakori botlásaiból, melyeket 1. a *kutatandó probléma körének szabatos elhatárolása*, 2. a *kutatás kiindulópontjának* helyes megválasztása, 3. a *megfigyelés* módszerének és eredményeinek kellő értékelése és felhasználása, végül 4. a *logikai következetesség és a következetesség bízhatósága* és mélysége tekintetében — gyakran épen az előre determináló filozófiai, lélektani stb. álláspont egyoldalúságai és elfogultságai miatt — követtek el s törekedtünk a magunk részéről hasonló — kiinduláspontbeli, módszerbeli, megfigyelésbeli és logikai — botlások lehető kiküszöbölésére.

Tanulmányunk kizárólag az álom *lelki* problémáit — az alvónak lelki életét — teszi vizsgálat tárgyává, úgy amint e problémák a psychologus számára egyedül jelentenek problémákat, úgy amint e problémák ilyen vagy olyan pszichologiai elmélettel való megoldása egyáltalában nem jelenthet illetéktelen beavatkozást a fiziológiai kutatások területére. Természetesen, miután mind a fiziológia mind a pszichologia biológiai<sup>2</sup> tudományok, melyek egyetemes és ugyanazon biológiai törvényszerűségeknek alávetettek, oly biológiai törvényszerűségeknek, melyek a két tudománynak egymáshoz való viszonyát is szabályozzák, tekintettel kell

<sup>1</sup> Csupán annak demonstrálására, hogy gyakran *egyetlen* elmélet is mind e hibákkal teljes lehet, felemlítjük E. Rignano-nak elméletét (megjelent a «*Scientia*» 1919. novemberi számában, szerző «*Pathologie du raisonnement*» c. tanulmánysorozatának első részében): az álmok «*anaffektivitásának*» teóriáját.

<sup>2</sup> I. e. alább is.

lennünk arra az eleve is felveendő biológiai kapcsolatra, mely a fiziológiai alvás és a pszichológiai álom problémáit egybefűzi, — pontosabban: elméletünknek ép oly állásponton — mint *elméleti* kiindulópontból — kell felépülnie,<sup>1</sup> mely az egész, pszichológiai és fiziológiai, álomkomplexumnak *biológikus egységét* is megértesse.

Miután minden megbízható gyakorlati és tudományos tapasztalásunk, megismerésünk és megértésünk emberi lelki életünk bizonyos *éber és normális* voltától feltételezett, hiszen mi — objektív érvénnyel — csak mint éber és normális lelki életű emberek tapasztalhatunk, gondolkodhatunk, érthetünk, és miután minden különös, abnormis és nem-éber állapotot *csak ez éber és normális állapotunkból kiindulva, csak ehhez viszonyítva* tudunk tudatosan és megbízhatóan magunkhoz közelebb vonni, megérteni: szükség szerint az alvó lélek életének, sajátosságainak, mibenlétének megragadására is — praktikus szempontból — a módszertanilag indokolt legelső kérdés csak a következő lehet: *mi különíti el az alvó ember lelki életét az ébernek lelki életétől?* Az álomproblémákra vonatkozó lélektani kutatások e legtermészetesebb kiindulópontját sokan érezték és sokan választották ilyenül — maga a francia pályakérdés is ez úton akarta vizsgálódásra ösztönözni a kutatókat —, ám már e legelső kérdésre adott feleletadásnál gyakran tapasztalunk olyan hibákat, melyek, nagyrészt, éppen a megfelelően széles körre kiterjedést és megfelelően gondos feldolgozást igénylő megfigyelés tekintetében elkövetett mulasztások eredményei. A legegyszerűbbeknek látszó kérdésekre való feleleteknél sokszor a legkönnyebbek a botlások: a baj csak az, hogy, mint tudjuk, éppen pl. a pszichológia terén a legközönségesebb, a szó legszorosabb értelmében *mindennapos* jelenség nem ritkán a legnehezebben feltörhető dió és így ép e problémák vizsgálá-

<sup>1</sup> Az „elméleti kiindulópont” nyilván különböző a *gyakorlati, praktice*, és így módszertanilag indokolt, kiindulóponttól, mint a vizsgálódások *tényleges* kiindulópontjától.

sánál a legkisebb mulasztás vagy felületesség gyakran súlyos következményeket vonhat maga után s egész további munkánkat hiábavalóvá, mert eleve hamis végső következtetésre vezetővé, teszi. Ezért baj, ha — és az álom-problémákat megoldani törekvő vizsgálatokban ez sem ritka jelenség — felületes megfigyelés-adta valamely tetszetős ötlet alapján föl vesszük a magok *teljességében* nem és nem *lényegökben* vizsgált különbségeknek valamely plauzibilis okát, melyet — hogy a botlások sorát még tovább vezessük — sokszor mint az egyúttal «empirice» is adódó «tulajdonképi» és «egyetlen» különbséget tüntetünk fel. A helyes tudományos módszer, nyilván, fordított irányú: első feladat az empirice (esetleg kísérletileg) megismerhető adottságok — jelenségek, viszonyok, történések — lehető széleskörű (teljes) és világos áttekintése és csak ezután következhetik az empirikusan szerzett ismereteknek valamely kielégítő, logikus és teljes magyarázatukat adó okra, elvre való visszavezetése. A mi problémánknál nem nehéz ez első feladat: ép a legérdekesebb pszichológiai problémákat rejtő jelenségeknél gyakran apró részletekig világos még laikusok előtt is a történések empirikuma<sup>1</sup> s így az első feladat elvégzése — a leggyakoribb, empirice jól ismert jelenségekről lévén szó — külön (pl. experimentális) kutatásokat sokszor nem is, és csak megfelelő áttekintő és osztályozó képességet igényel. Az álom pszichikai problémáit illető világos empirikus szemlélődés pedig, körülbelül, ezt adja:

1. Ébren cselekvéseinkben és gondolkodásunkban, többé-kevésbébbé érzéseinkben és akarásainkban is, *következetes, logikus, összefüggőnek, egységesnek, célszerűen irányított-nak s harmonikusnak érzett* psychikus életet élünk — álomban nem;

2. Éber tapasztalásainkhoz, minden tudatba lépő érzet-

<sup>1</sup> Épen, mert — mint már hivatkoztunk is reá — e jelenségek nem ritkán mindennaposak és a legközönségesebbek.

hez, képhez, gondolathoz stb. többé-kevésbé erős *érzelmi, hangulati elemek* járulnak — álomban, rendesen,<sup>1</sup> nem;

3. Éber életünket és gondolkodásunkat világos és irányító intellektív és érzelmi *tudatunk, önkéntes figyelmünk, tudatos akarati elhatározásaink* jellemzik és nagy részben determinálják, — az álomban ez irányító intellektív és affektív tudatosság, ez önkényt irányítható öntudatos figyelem és e tudatos akaratiság szintén hiányzik.

Az első különbséget illető probléma az álomképek *inkoherenciájának és illogicitásának* sokat vitatott problémája, a második különbségre irányuló az *affektivitás módosulásának* problémája, a harmadikra irányuló a *tudatosság* és — mondjuk így: — *én-tudat* (én-érzés), az *attentivitás* és *volitivitás módosulása vagy hiányáé*. Talán e három probléma volna az, melyet jellemzőnek mondhatunk az éber és az alvó lelki élet különbségeire irányuló vizsgálatokra. Ha a megfigyelés-adta ez osztályozásunk — amint ezt bármely gondos megfigyelés esetén is mindig fel kell tennünk — esetleg, egy vagy más tekintetben, hiányosnak vagy, legalább, nem elég szabatosnak fogna bizonyulni, más úton, más módszerrel nyert ismereteink s az ezeken felépülő kritikai megfontolások kiegészítését vagy korrekcióját adhatják a megfigyelésbeli és osztályozásbeli tévedésnek. Nekünk, vázolandó elméletünk szempontjából, lényeges csak ennyi: *mindhárom problémát egyenlően fontosnak* tartjuk — bár, amint látni fogjuk, de amint eleve is fel kell tennünk, gyökerük közös —, és úgy véljük, semmi nem jogosít fel valamely

<sup>1</sup> Éber állapotban is képesek vagyunk azonban az áloméihez hasonló kép(zet)lepergetésekre: a psychotherapia is jól ismeri e mintegy «magokra hagyott» képzetlereagálódásokat, képlefolyásokat, melyek látszólagos összefüggéstelensége, következtelensége és intellektusunk, figyelmünk, akaratunk, tudatunk önkénye által nem determinált volta, s egyben érzelmi szenzibilitásunkra is, rendesen, minden hatás nélkül maradó jellege, legelsőrangú therapeutikus értéket képvisel (v. ö. pl. J. H. Schultz: Die seelische Krankenbehandlung, G. Fischer, Jena 1919).



olyan eljárásra, mellyel — amint az ismét több elméletnek hibája — az empirice konstatálható elkülönbözések egyikét vagy másikat a többi kettő vagy három stb. fölé emelve, s őket emezek okaiúl nyilvánítva, mind e többi különbözőséget belőle próbáljuk magyarázni, leszármaztatni.

Ám mi módon tudunk ez empirice adódó és a fennebbiek szerint osztályozható különbségeknek *okaira* is valamely világosságot deríteni? Ha egy  $A$  és  $B$  állapot közti különbséget valamely  $x+y+z$  elemeknek az  $A$  állapotban jelenléte s a  $B$  állapotban hiánya jellemez, ez elemeknek a  $B$  állapotban való hiánya okaira nem úgy próbálhatunk-e a legegyszerűbben világot vetni, ha előbb azt igyekszünk megállapítani, hogy mi az oka az  $A$  állapotban való jelenlétüknek? Kérdésünk tehát ez: miért — mi okból s egyúttal: mi célból?<sup>1</sup> — az éber állapot logikussága és összefüggőssége, az intellektív receptivitással karöltve járó affektív szenzibilitás, az intellektive és affektive irányító tudatosság, önkéntes figyelem, tudatos akaratiság? Számot vetve azzal, hogy oly egyetemes biologikus jelenségekről van itt szó, az életnek oly egyetemes biológiai értékű attribútumairól, melyek minden előre nézve, biologikus fejlettségük mértéke szerint, jellemzők,<sup>2</sup> melyek e fejlettségi fok szerint egyre növekvőbb, gyarapodóbb mértékben nyilvánulnak meg bennök, nyilvánvalóan jogos a feltevés, hogy az élet maga, a megélhetésnek kényszere fejlesztette ki az ennek megfelelő fejlettségi fokot elért élőben mind az egy egyénhez tartozónak érzett s összefüggőnek és logikusnak tapasztalt lelki életet, mind az érzelmi szenzibilitást, mind az irányító intellektív, affektív, attentív és volitív tudatosságot. Mind e képességek az élet eredményei és következményei, egyben viszont a további életnek, megélhetésnek feltételei, eszközei, meghatározói, melyeknek ha a fejlődés rendjén mind komplikáltabb életre kényszerülő élő nem tud megfelelni, amelyeket ha teljesíteni, sőt fejleszteni nem tud többé, el kell pusztulnia.

<sup>1</sup> Egyetemesen fontos biologikus problémáknál az oki miért kérdése egyben a célí miért kérdése is.

Ha e tulajdonokat így a legelemibb megfigyelés és megfontolás az élet által termelt s magát az életet szolgáló képességeknek, eszközöknek, feltételeknek mutatja, másrésről ép ilyen elemi és kétségbevonhatatlan megfigyelés és megfontolás mutatja, s egyben bizonyítja, egyúttal azt is, hogy *az alvás az élet teljességének bizonyos értelemben való szünetelése*, bizonyos élő aktivitások pihentetése, ép olyanok pihentetése, főleg, melyek a legkevesbbé mechanikus és fiziológiai jellegűek,<sup>1</sup> ép olyanoké, melyek a változó körülményekkel, a külső-belső (= fizikus, fiziológikus, pszichikus) valóságviszonyokkal számotvetésre s az élet célszerű, alkalmazkodó, önkéntes, tudatos, egyéni stb. irányítására valók, tehát olyanoké, melyek a legfejlettebbek, legfinomabbak, legdifferenciáltabbak s amelyek, amennyiben pszichikaiak, talán éppen a *legmélyebben* pszichikaiak. Ez elemi tények megfontolása már nyilvánvalóvá teszi, hogy mindazon affektív, intellektív, attentív és volitív tulajdonságok, képességek, mindaz a «teljes» és irányító tudatosság és én-érzés, melyeket mint az alvás alatt pihentőket tapasztalunk, szintén ezek közé az aktivitások közé tartoznak — talán ép ők a legfinomabb s az alvás alatt pihenő pszichikus tevékenységeink —, magok is az élettől az élet érdekében termelt aktivitások, melyek determináló *oka s egyben célja* is az élet: okuk az élők az életre való ösztönös törekvése és élni kényszerülése, céljuk a további — és mindig nehezebbé váló — megélhetés biztosítása, az egyéni (és faji) élet biztosítása. Hogy ez a fel fogásunk helyes, kontroll-megfigyelések és meggondolások világossá teszik: figyeljük csak — pl. az alacsonyabb fejlettségű állatok és a gyermekek pszichikus életének és biológikus evolúciójának elemzése útján — tudatunknak, értelmi, érzelmi, akarati stb. állapotaink- és tevékenysé-

<sup>1</sup> Alvás alatt csak a legegyszerűbb, még új táplálékfelvételt és helyváltozást sem igénylő, fiziológiai s legfeljebb még a szintén csak legkezdetelesebb, legmechanikusabb pszichikai aktivitások, az illető élőre nézve lehető legegyszerűbb élethez szükséges tevékenységek látszanak működni.

geinknek, én-tudatunk-, én-érzésünknek élettani szerepét és genetikus, lassanként finomuló és differenciálódó kialakulását. Felesleges dolog, úgy hisszük, e kérdésnél tovább időznünk: kétségtelen, hogy *emberi* lelki életünk kifejlését is a mindig differenciáltabb viszonyok közt való megélhetés kényszere<sup>1</sup> determinálta s így ugyanez a kényszer determinálta mindama az ébrenlétre jellemző, mert az ő számára nélkülözhetetlen, ám *az álomban szükségtelen, sőt célszerűtlen* — mert a szervezet fizikai és pszichikai pihenését csak háborgató — aktivitások és tudatosságok kifejlődését, melyeket, nagyjában, már az empirikus szemlélődés megismertetett.

E fennebbiekből elvileg már meg is oldódott az álomképek különös lelki életének problémája: az alvás, melynek biológus szerepe az ébrenlétre nélkülözhetetlen (de, egyfelől, fáradtsághépes, másfelől az alvás alatt célszerűtlen) motorikus, fiziológus és pszichus aktivitások pihentetése, vagy *egészen felfüggeszti tudatos* életünket vagy, legalább, az *álomképek lepergetésére és mintegy passzív szemléletére korlátozza ezt*, és az álomképeknek e passzív tudomásulvétele, ez a «passzív», öntudatlan, érzéstelen és akarattalan ráésméléssel teljes kezdetleges pszichus élet, az alvó pszichumának az éber pszichummal szemben való e *szenzitív, affektív, volitív, attentív, intellektív és öntudati csekélyebb értékűsége* jellemző vonásul fogja birni: 1. az eszmélet képeinek összefüggéstelenségét és logikátlanságát, 2. az eszméleti képekhez is éber állapotban járulni szokott, s egyben a további képfelidéződéseket irányító, affektív érzékenységnak és tevékenységnak, hiányát és 3. egyáltalában *minden tudatosan irányító* lelki aktivitásnak, és magának a tudatnak, többé-kevésbé mély pihenését, az érzékelt álomképek lefolyásába való bele nem avatkozását. Az álom egy *sajátságos tudatszétesés* képét nyújtja: oly képeknek és képesoportoknak, melyek összefüggés, követ-

<sup>1</sup> A differenciáltság folytonos fokozódása, illetve e fokozódás mértéke, természetesen, az illető faj többreképeségével van arányban.

kezetesség és tudatos irányítottság nélkül tűnnek fel és melyek rendesen csak érzékelően, *percipiálóan* — s már csak kevésbé intellektíve, még kevésbé pedig érzelmileg és akaratilag — receptív tudatunkra vannak ingerlő hatással, oly képeknek, melyek ez érzékelő receptivitás előtt rendesen vizuálisan és hallucinative jelennek meg,<sup>1</sup> egy szétzúllott, felötlőleg *csak mintegy parciális tudatokkal bíró* psychikumban való lejátszódását.

Ám ez empirikus megfigyelések és az első feldolgozásukadta eredmények véglegesen kielégítők-e már? Vajjon fényt derítenek-e a lelki álomprobléma-komplexumnak minden fontos részletére? Nem. Mert, ha sikerülne is még pontosabban megállapítanunk, hogy mely mértékben, hogyan, mikor stb. pihennek az álomban az egyes említett aktivitások, semmi feleletünk nincs még pl. egy olyan kérdésre, mely az álomproblémáknak egy sajátos, újszerű megközelítését kényszeríti reánk: nincs feleletünk arra a kérdésre, hogy, ha az álom valamely tudatszétesés,<sup>2</sup> melyre bizonyos logikátlan és összefüggéstelen, zavaros, szeszélyes stb. képlefolyások és az ezekre való valamely alacsonyfokú ráeszmélés a jellemző, *vajjon magok a képek és képleteagálások*, melyeket álmainkban érzékelünk, mit jelentenek, *honnan származnak*, milyen lelki — vagy tán nem is lelki? — aktivitások, életműködések eredményei? A logikus analysis kényszere determinálja tehát, hogy — az álomnak tudatszétesés, tudatkettéválás-jellege folytán — az alvónak egységes psychikumában, abból a célból, hogy az álombeli psychikus működést jobban megvizsgálhassuk, külön kell választanunk az értelmetlennek stb. tetsző *álomképeket szemlélő* alvónak életét az *álomképeket magokat felidéző és lepergető* alvónak lelki életétől. E sajátoságos kettősség megvizsgálása nélkül, úgy hisszük, lehetetlen az

<sup>1</sup> Amint ez természetes ép a két érzékterület fontos szerepénél fogva.

<sup>2</sup> E kifejezés: «tudatkettőzés» helytelen. Nem kettőzés-, de többfelé (esetleg kétfelé) válásról van mindig szó.

álom problémáira teljes világot deríteni: a tény, hogy e különválasztást a kutatók nem szokták megfelelően élesen megejtetni, magyarázatát adja újra nem egy megoldó kísérlet meddőségének és megbízhatatlanságának. — Mi a fennebbiekben, nagyjában, már megismertük a képeket szemlélő alvó psychikus életének jellemző vonásait, most inkább arra a kérdésre kell az alábbiakban felelnünk, hogy magok az álmokképek és ép ilyen lefolyásaik mely lelki aktivitásoknak, az alvó milyen psychikus életének eredményei.

Az álom mint a tudatszétesés egyik legszebb példája, a psychikum egészének ébren-létben abnormis — bár nem teljes — szétzúllése. Az álmodó lelki élete, az elfogulatlan és bizonyos mélységig tekintő megfigyelés előtt pedig olyannak bizonyul, mely amellet, hogy szemléli a saját maga alkotta képeket — anélkül, hogy tudná róluk, hogy azok saját alkotásai, — még két irányban működik: a) *maga felidéz* bizonyos képeket, melyeket szemlélhessen és b) úgy a szemlélő mint az alkotó álmodó psychikum mélyén valahogy *őrt áll az egyéni én érzésének*, az éntudatnak, az «egyéni» léleknek mint a *lelki élmények és aktivitások magunkhoz tartozása érzésének*, az «én» folytonos és egy életéhez és élményeihez tartozása érzésének valamely csirája és determinálója, egyben csirája és determinálója minden lelki aktivitásuknak.<sup>1</sup> Az álom lényegileg nem különbözik a tudatszétesés többi eseteitől, amint azokat a hipnózis, psychopata egyének (legismertebben a hysterikusok), elmebajosok, spiritista médiumok vagy minden egyéb ismert úgynevezett tudatkettősség vagy tudatkettőzés számtalan példájából ismerjük. Közelebről: 1. Álomban ép azt a *kettévált tudatot* találjuk mint pl. a hipnózis alatt, hol a szuggesztió által befolyásolt tudatfél «alatt» vagy «mögött» ott áll a valóságnak maga a hipnotizált előtt öntudatlanul maradt valamely «érzése», «tudata». Az álom csak abban fog különbözni, hogy a) benne *komplikáltabb a tudatszétesés* (mintegy

<sup>1</sup> L. alább.

maga a «hypnotizált» réteg is újra ketté válik,<sup>1</sup> s hogy b) a hypnózis alatti két tudatfél működésére jellemző egymással szemben való szinte játékszerűen «diplomatikus» viselkedés<sup>2</sup> hiányzik az álomból. 2. Az álomra is ép oly jellemző az én mélyének, egyéniségünk valamely «érzésének» öntudatlan megmaradása, öröklése, mint pl. a hypnózis alatt. Feltűnő ez különösen a képeket szemlélő alvó psychikus viselkedésében: amint pl. a hypnotizált egyén, aki imént a legbátrabban döfte a kardnak szuggerált fadarabot az «előtte álló» nem létező ellenségbe, vonakodik az igazi kardot az előtte álló igazi ember ellen fordítani — idáig nem engedi elfajulni a szuggesztió játékait az én mélyén örként megmaradt cenzorszerű «éntudat» —, épúgy az alvó, az én egészének ugyanettől a csiraszerű, a valósággal számot vető, de öntudatlan, egység-érzésétől determináltan, nem fog minlen képet egyformán indifferens passzivitással fogadni. Ha a képzelet játéka már nagyon elfajult, ha bizonyos tendenciák győzelme által oly képek, gondolatok kerülnek a szemlélő alvó érzékelése elé, melyek az én egészének nyugalmit felverni s az egész énnel ellenkezését kivívni képesek, a külső-belső valósággal számotvetést szolgáló «cenzor» felzúdul — hisz ő egészen el nem aludt, csak mintegy «szunnyadt» — s az egész psychikumra kiterjedő izgalom útján felveri álmából az alvót. Hogy világosabban megértessük ez én-érzésnek, egy valamilyen én-mélyének ily örül megmaradását, hivatkozunk a tényre, hogy a hypnotizáltak is, bár világos tudata nincsen arról, hogy mit és miért csinál vagy nem csinál, valamelyes öntudata mindig van: érzi, tudja, hogy ő maga cselekszik, hogy ő tehet vagy nem tehet valamit stb., és, ha állatoknak vagy más korú, nemű, temperamentumú stb. személyeknek szerepét is játszadjuk vele, tudja, hogy

<sup>1</sup> T. i. két éber-tudat alatti psychikus réteg van az álomban: a képszőrvő és a képszemlélő.

<sup>2</sup> Érdekesen domborítja ki E. Trömmér kis műve: *Hypnotismus und Suggestion*, Teubner, Leipzig 1913.

ő maga ez vagy az a szuggerált személy vagy állat. Az én-tudat, melyet már most is olyannak kell felfognunk, mint *amely nélkül bármely egyéni reakció, életirányítás lehetetlen volna*, minden egyéni életet élő lényre, életének minden pillanatában, jellemző: ezért fog a) minden hypnotizált is *én-tudattal* birni — hiszen ez örünk nélkül örökös veszedelem fenyegetné életünket: minden pillanat elveszthetne —, és ez magyarázza b) az ismert tényt is, hogy a hypnotizált az egész szuggesztió alatt *egyéni módon*, egyéniségének megfelelően viselkedik, pl. hajtja vagy nem hajtja végre vagy módosítja a szuggerált feladatokat. Így az álmódó is, míg, egyfelől, mint képszövő, *egyéniségének megfelelően fantáziál* álmában, másfelől, mint képszemlélő, *egyéniségének megfelelően fogja a látott képeket közömbösen elfogadni vagy pedig fel fog zúdulni ellenök*: ép úgy amint a hypnotizált is csak akkor fogadja el s teljesíti a szuggerált parancsokat, ha azok egyéniségével valahogy megegyeztethetők. Ez a pszichikai tendenciáinktól és a valóval számot-vetés kényszere s gyakorlata által determinált egyéniség-mély, csira, összes reakcióink s aktivitásainknak, lelki életünk s tudatunk folytonossága s egysége érzésének determinálója, magyarázza végül az álomban azt a sajátos tényt is, hogy *nem tudunk álmod látni, melyben magunk ne szerepeljünk*, mely ne értünk, körülöttünk történjék: világos utalás e bármely más módon érthetetlen tény arra, hogy az álomképeket ép saját énünk egyes, működésre képes<sup>1</sup> tendenciái keltik fel és determinálják: nem külső momentumok, hanem legbelsőbb énünk, mely mintegy az alvó tudatunk elé vetített némi — egész énünk egységével és érdekével esetleg ellentétbe jövő — vágyunkat, tendenciánkat, elfojtott gondolatunkat; utalás ez *egyéni* álomképek — melyek hősei mi magunk vagyunk, s melyekkel szemben csak bizonyos határon belül maradhatunk passzív, öntudatlan szemlélők — arra, hogy

<sup>1</sup> Helyesebben: asszociációs mechanizmusainkat és képfelidézõ funkcióinkat működésbe hozni képes tendenciái.

psychikus énünk valamely legmélyebb (s egyéni) tevékenysége még alvó állapotunkban is determináló tényezője lelki életünk és tudatunknak. Valahogy úgy kell elképzelnünk, hogy ez az *egyfelől biopsychikus egyéni diszpozícióinktól, másfelől pedig a valósággal való számotvetés kényszerétől meghatározottan kifejlődő, egységbe vonó, ellenőrző és irányító én-csira* (fejlettebb fokon én-érzés és én-tudat) maga is, részt veendő a szervezet egyetemes pihenésében, mintegy háttérbe vonul, elpihen<sup>1</sup> és magokra hagyja a szervezetnek azon psychikus tendenciáit, melyek valamely ok miatt ingereltek s így nem vesznek részt a szervezet pihenésében. Ám felfoghatjuk így is: a biopsychikus szervezet csak *némely tendenciájának ingereltsége, működése nem kelthet fel valamely magasabbfokú én-egységet*, valamely a teljes külső-belső valósággal körületekintően számot vető egyéniség-mélyét:<sup>2</sup> e tendenciák aztán magokra maradva, lehetőség szerint, mintegy a nekik lehetséges céltudatossággal, törekszenek arra, hogy az alvónak szemlélő tudata előtt megjelenjenek;<sup>3</sup> e megjele-

<sup>1</sup> A céliség és okiség itt is egy (hiszen a cél vagy ok szempontjából való megkülönböztetés csak discursiv értelmünk mesterkedése): ez az én-egység mint aktivitásainkat és tudatunkat determináló és tapasztalatainkat egységbe vonó faktor, az élő teljes aktivitású (= éber) életében jobban kifejllett, míg az alacsonyabb aktivitásúakban (pl. álom) alig ténykedik: feltétele a szervezet psychikus életének, ám emettől is viszont (bizonyos tekintetben) feltételezett, együtt fejlik vagy pihen vele, úgy hogy az ő közbelépése egyúttal az egész psychikum ébren-létre ébredése lehet s viszont az egész psychikumnak izgalma őt is felkelti.

<sup>2</sup> Valójában: nincs is szükség ekkor még semmi közbelépésre, hisz az egész álom mintegy csak játék, a képek nem = valóság, miért tehát az ellenők szegülés? Az én-mély, amennyiben ez a célszerűen aktiv, s esetleg egyéni, életműködéseknek biologikus egysége, «előáll» az életműködések és aktivitások előállásának szükségével, illetve tényleges előállásával... fogalom, mely tulajdonképp magát az egységes egyedi vagy egyéni életet, az egyedi vagy egyéni életnek egységét jelenti.

<sup>3</sup> Újra fordítva is értelmezhetjük: működésük által következményként teremtik, kivívják lelki aktivitásainknak azt a kivirágzását, melyet mint tudatot ismerünk.



nés módja pedig nem lehet egyéb, mint az, mely «célja» szerint *legkevesébbé zavarja meg a psychikum s az egész szervezet pihenését*,<sup>1</sup> tehát főleg csak a *szenzórikus*, s itt is, rendszeren, a vizuális és hallucinativ, tudat előtti megjelenés. A pihenést akaró psychének kevesebb fáradtságába is kerül<sup>2</sup> az éber tendenciákat képek felidézésével mint világos képzettársulásokon alapuló összefüggő, logikus gondolkodással elégiteni ki, hiszen tudjuk, hogy az asszociativ folyamatok oly begyakorolt, a legkisebb ingerre mozgásba jövő mechanizmusa milyen könnyen vezethet a legszeszélyesebb fantázia-működésre. Asszociációs «mechanizmusaink» oly szinte határtalan érzékenységek, hogy a legparányibb, öntudatlan psychikus mozgalom, tendencia már működésbe hozhatja és irányíthatja őket: képzeink, érzéseink, vágyaink stb., szóval minden lelki «elemünk» és aktivitásunk egymással és egymás közt való asszociálódásának úgyszólván nincsenek is törvényei és határai azon az egyen kívül, melyet legvilágosabban a psychoanalysta *L. Kaplan*<sup>3</sup> fejteget: «Ein Erlebniss A wirkt reproduzierend auf ein anderes Erlebniss B, insofern beide zusammen ein Gesamtterlebniss bilden, das der gegenwärtigen Stimmungslage sowie der angeborenen Reaktionsweise entspricht». A szimultán és szukcesszív asszociációk összes fajai tulajdonkép erre az egy törvényre vezetendők vissza.

Más úton is eljuthatunk fentadott elméletünk kényszerű felállítására és egyben igazolására. Ma már nem kell külön bizonyítgatnunk, hogy a modernebb s főleg «analitikus» pszichológiai kutatások a tudattalan lelki aktivitások jelentőségére mily világosságot árasztottak, s hogy csak

<sup>1</sup> És amely viszont, «kauzaliter», a legkevesebb fáradtságába kerül magoknak e tendenciáknak, melyek nem rendelkeznek az egész én tudatosságával, affektív és intellektív képességeivel s e tudatosságot és, főleg, e képességeket csak néha-néha, s ki nem elégitő módon, parciálisan tudják a magok érdekében felkelteni.

<sup>2</sup> V. ö. előbbi jegyzet.

<sup>3</sup> *L. Kaplan: Psychanalytische Probleme*, Deuticke, Leipzig-Wien, 1916.

mintegy két évtized munkája mennyivel helyesebb megértéséhez segített az eddig vagy csak *mechanisztikusnak* értelmezett vagy *érthetetlennek* és *összefüggéstelennek* tartott vagy egyenesen *a véletlentől, esetlegességtől irányított*-nak mondott vagy egyáltalában magyarázni sem próbált pszichikus folyamatoknak (asszociációs folyamatok, éber tudattól nem vezetett képfelidéződések és képlefolyások, öntudatlanul működő affektív mozgalmak stb.). Ma már ép úgy felesleges újra bizonyítgatni, hogy «véletlen», «semmi-ből előállítás», «elveszés» nemcsak a fizikai, de a pszichikai életben sincs, amint pl. nem kell már külön igazolnunk azt sem, hogy a pszichikus életre, a fizikai világgal ellentétben, éppen nem valamely «mechanizmus» és szilárd elemekből összetettség («mozaik-pszichológia») és nem a mennyiség a specifikusan jellemző, de ellenkezőleg: egybeolvadás, folytonosság, egység, ugrástalanság és minőség. Miután tehát, természetesen, a pszichológiában sem fogadhatjuk el a semmiből (pl. «tudatossá = lelkivé») levés vagy az önmaga által teremtés teológikus képzeit, egy mechanizmusnak a véletlen vagy önmaga (saját mechanizmusvolta) által való megindulását és önmaga által való oly szinte korlátatlan változatossággal, szeszélyességgel s különféle irányokban lehetséges irányítottságát stb., nyilván az álomképek szeszélyes, összefüggéstelen áradatában is valami egyebet kell keresnünk mint véletlen vagy pusztán mechanisztikus játékokat. Ám tisztában vagyunk már azzal is, hogy valójában mit is kell látnunk mindazon folyamatokban, melyek az éber tudat és gondolkodás előtt értelmetlennek és érthetetlennek, szeszélyesnek, véletlennek, zavarosnak stb. tetszenek: az «éber» lelki életben is fontos, (mert reá is determinálólólag és folytonosan ható) *öntudatlan pszichikus élet* megnyilvánulásait, az éberlét öntudatos életét jellemzőknél tulajdonképpen minőségileg nem s inkább csak *quantitative* különböző lelki tevékenységeknek, tehát *egy pszichikus kevesebb értékűségnek munkásságát*.<sup>1</sup> Mind-

<sup>1</sup> A tárgyhoz értő olvasó tudni fogja, hogy nem az Adler-féle «*Minderwertigkeit*»-tanra teszünk itt valamelyes előzást.

azok a lelki képességeink, melyeket ilyeneknek ismertünk meg tudatos, éber életünk elemzése útján, képesek öntudatlan állapotainkban is bizonyos, csekélyebb értékű és fokú, tevékenységre: aminthogy bármely biológikus funkciónk — s a «pszichikus» csak a biológikus *«Höchstfunktion»*, amint J. Schultz oly jogosan definiálja<sup>1</sup> — működése nem attól függ, hogy tudatunk hozzájárul-e és belefolyik-e irányításukba vagy nem, hisz, ellenkezőleg, inkább azt kell mondanunk: e biológikus funkciók magok fogják valahogy magát a tudatot determinálni, sőt létrehozni, termelni. Természetesen, egy bármely ok által felkeltett kép vagy más pszichikus elem ezután már a pillanatnyi biopszichikus helyzettől is determináltan fog egy másikat felkelteni, s mindaz a szeszélyes álombeli képzetlefolyás, amely éber gondolkodásunk előtt oly értelmetlennek tűnik fel, bizonyos (érzelmi vagy intellektív) premisszáik alapján csakúgy biopszichikus kényszerűség által meghatározott, csak ép oly összefüggően, egységesen, egyénien — és megfelelő elemzés útján érthetővé s logikussá válóan — lelki, mint pl. az elmebeteg vagy a hiszterikus beszédei és viselkedése. Az abnormis állapotok bármelyikének lelki működését determinálják összes tudatossá nem vált eszmélő, felidéző és irányító affektív, intellektív, figyelmi, akarati állapotaink és tevékenységeink. A pszichoanalisták egyik túlzása az, hogy csak bizonyos, az éber állapotban a tudat elé nem jutható, *«elnyomott»* «komplexumokat», tendenciákat, gondolatokat szoktak keresni és működésben látni ez abnormis pszichikus állapotok alatt. Ily megszorításra, nyilván, semmi jogunk nincs: a legegyszerűbb tapasztalás szerint oly elemek, képek, képzetek, gondolatok, érzések stb. is foglalkoztatnak álmunkban, amelyek az *éberlét tudatát* is erősen foglalkoztatták: egyáltalában, úgy hisszük, az a pszichikus *tendencia érvényesül* ez állapotok alatt, amely bármely ok miatt ingerelt (és az elnyomás csak egyik lehetséges oka az ingereltségnek). Különbség a tudattól nem kísért psi-

<sup>1</sup> J. Schultz: id. m.

chikus élet s a tudatos között, ha a problémának mélyére tekintünk, tulajdonképen csak az lesz, hogy az elsőhöz nem járul determináló tényezőként *világosan* látó, ítélő, *egész* pszichikumunkkal rendelkező s e jellegzetes képessége alapján a *külső-belső valósággal legkörültekintőbben s legmélyebben számot vetni tudó* tudatunk, az, mely állandóan, és célszerűen, megfelelő figyelmet fordíthat a fontos mozzanatokra, s mely az én egészének érdeke szerint válogat pszichikus «elemeink» és tendenciáink között, az mely minden pszichikus aktivitásunkat az egész én érdekében célszerűen, logikusan, következetesen irányítja. Bizonyos tudatfokot, tudatfelet vagy «tudatréteget», természetesen, a «tudattalan» pszichizmus mélyén is fel kell azonban vennünk: csak ez magyarázhatja pl. a tudattalan figyelmet, tudattalan gondolkodást stb. — e tudattalan aktivitások, természetesen, sokkal alacsonyabb fokúak, mint éber megfelelőik (ép azért, mert hiányzik az éber tudat öntudatosan irányító kettős funkciója: az, mely egyfelől irányítja *magokat a lelki folyamatokat* s mely, másfelől, irányítja szervezetünk s pszichikumunk egésze *figyelmét* erre vagy arra az elemre, tendenciára, «célra» stb.). Azonban, talán felesleges is megjegyeznünk, a fennebbiekből nem szabad azt a következtetést vonni le, mintha valamely az éber tudat alatti tudatot a tudattalan pszichikus életnek *ép olyan értelemben és mértékben* determinálójául kellene tartanunk, mint amilyennek a tudatos lelki életre nézve az éber tudatot és öntudatot szokás tartani. Elsőbben is: már maga az éber tudat is *csak részben* meghatározó, mintegy csak fő *irányító* principiuma az éberlét pszichikus aktivitásainak, ennek megfelelően a tudatalatti, az «öntudatlan» mélyén fekvő «tudat» is legfeljebb csak ily irányító, egységesítő, egyeztető, a figyelmet erre vagy arra a pszichikus tendenciára fordítani tudó principium, amely azonban, eltérőleg az éber tudattól, nem annyira produktív mint, sokkal inkább, csak *gátló, tiltó, ellenőrző*. Ám emellett az éber alatti tudat az éber tudatnál általában sokkal *kevésbé* aktív principium, hiszen már csak az eszmélés tekintetében is leginkább csak szenzóri-

kusan, s csak kevésbé és hézagosan intellektive (és még kevésbé és hézagosabban affektive) receptív. Ám mégis, a tudattalan lelki mozgalmak mélyén fel kell tételeznünk valamely igazi, bár fejletlenebb, tudatréteget: egy, bármilyen alacsony rendű, eszmélő, kapcsoló, rendező — s másfelől gátló principium funkciója nélkül *egyáltalában semmiféle* összefüggés, folytonosság, logikusság, ráismerés stb. nem lehetne álomképeinkben sem. Mind az álomképeket szemlélő, mind az e képeket alkotó pszichikum mélyén, e megfontolások alapján, kényszerülünk egy-egy, az éber tudattal szemben korlátozottabb hatású s aktivitású tudat-principiumot felvenni, melyek ép arra valók, mint az éber lelki életben az éber tudat, tudniillik arra, hogy az egyéni «én»-nek megfelelően irányítsák a lelki működéseket, amely működésekre azonban, *hogy ez irányítást, egységesítést, ellenőrzést, tiltást, gátlást stb. megejthessék, előbb rájuk kell eszmélniök.* Innen minden lehető tudatnak két jellemző, konstitutív funkciója: *eszmélés és irányítás.* A tudat (tulajdonképp a mindenkori, pillanatnyi — mert minden pillanatban változó, más-más — tudatok) azonban *nem magyarázza magokat a lelki tendenciákat, aktivitásokat s állapotokat* és maga is magyarázatra szorúl: honnan, hogyan, miért alakult? mi magyarázza a mindig változó tudatoknak mindig egyetlen, azonos tudatul érzését, a mindig változó tudat és tudatelemek egy én-hez tartozása, folytonossága, egységének érzését? A tudat nem lehet tehát az egész lelki életet *s nem lehet különösebben önmagát* és ezzel együtt egyfelől a *tudatos-ságot*, másfelől pedig a *tudatos aktivitásokat determináló principium*: mi lesz tehát ez a principium? E ponton, mint alább látni fogjuk, újra eljutottunk valamely én-mély, én-érzés-csira, egyéniségmély egységesítő, irányító, magát a tudatot is determináló principiumának kényszerű felvételére.

Miután a tudat kialakulásának e problémája jelen tanulmányunk körét jóval túlhaladja, reávonatkozó elméletünket itt csak röviden vázolhatjuk: az összes «lelkinek» ismert ele-

mek, tendenciák, állapotok, tevékenységek biologikus «Realgrund»-ját, *funkcionális* egységükben és *tudati*<sup>1</sup> *egységükben* determináló, irányító és rendező, principiumát éppen abban az egyéni én-érzésben vagy *célszerűen aktív egyéniségmélyben* látjuk, abban a minden biopszichikus élményünket *a mi egyéni énünkre* vonatkoztató csiraszerű érzésben, mely determinálója lesz *egységes* (és pedig mind tudatos, mind tudattalan) *életirányításunknak*, az élet élhetésére szükségelt *biopszichikus harmóniának*, *egy önmagával mindig azonosnak* érzett «énünk» *egyetlen* tudata érzésének s végül minden biologikus és pszichikus tendenciánk oly egyeztetése, cenzurázása és irányításának, melyet egyéni énünk *egésze* érdekében a külső-belső valósággal számotvetés kényszere megkíván, mely, egyszóval, *reális alapja az egyéni jelleg által meghatározható «pszichikainak»*. Mi a magunk részéről nem tudunk megelégedni sem valami olyan felfogással, amilyent pl. *J. Geyszer*<sup>2</sup> vall, hiszen az ő «lelki» definíciója, egyfelől, ép azt nem mondja meg, hogy e sok attributum által jellemzett «lelki» és szubsztrátuma: a «lélek» micsoda *sajátos*, minden mástól őt elkülönítő jelleggel bír, ép azt nem mondja meg, hogy mi is igazában az, ami a «lelkinek» ismertet éppen «lelkivé» teszi, és

<sup>1</sup> Az én-tudat, a magunkhoz kapcsolás s a magunk érzése egységében.

<sup>2</sup> *J. Geyszer: Die Seele. Ihr Verhältniss zum Bewusstsein und zum Leibe.* F. Meiner, Leipzig 1914. — A lélek, mondja G., mindazoknak a képességeknek szubstanciális egységalapja, mely képességeink aktuálizálódását mint *tudatéletünket* ismerjük, az a szubstancia, az emberben élő «*Einzelwesen*», mely numerikus egységében és azonosságában a tudattartalmakhoz a *létszubsztrátum*, *észreérvő szubjektum* és *immanens tevékeny ok* hármias reálvonatkozásában áll, mely magában hordja a *képzelés* és *érzés* állapotait, *gondolkodás* és *akará*s tevékenységeit és mindez életnyilvánulásairól *tudattal* bír (84 l.), mely mind e pszichikus alkatrészek szubsztrátuma; *különböző* maguktól a *tudatelemekből*, az *asszociációktól*, a «*Bewusstheit*»-tól (ez egy sajátos vonatkozásfaj: az észrevétel általi egymásra vonatkoztatás, a szubjektum- vagy objektumlet relációja, az objektumokra irányuló vonatkoztatás) és hordozója az érzékelési folyamatokra jellemző *passzivitás*- és *reakciónak* (40. l.).

nem mondja meg, másfelől, azt, hogy e lelkinek és e léleknek milyen a genetikus kifejlődése és mi a biologikus jelentősége; sem pedig megelégedni nem tudunk valami olyas elmélettel, amilyent pl. az a pszichoanalista, akinél talán a legmélyebb pszichikus és filozófiai érzéket találjuk, *L. Kaplan* hirdeti (id. m.): a lelki «szimbolikus» (t. i. nem adäquat, nem egyjelentésű) ingerre való reakció; ez az elmélet, bár számot vet már a lelkinek biologikus jellege- és jelentőségével, kellő mélységig vizsgálva, tulajdonképen semmi egyebet nem mond az anélkül is, eleitől fogva, világos igazságnál, annál, mely ép *kiinduló pontja* volt és marad minden tüzetesebb vizsgálatnak: a lelki = nem fizikai vagy fiziológiai. A *Kaplan*-féle megoldó kísérlet<sup>1</sup> csak mintegy valamely céltévesztett, valójában a kiindulópontához visszavezető, hiába vesződség, melynek azonban értéke az, hogy a lelkinek biologikus reakció jellegét és minden nem lelkitől határozottan különválását újra bizonyítja: ám ez elmélet újra nem felel ép az igazi kérdésre: mi az, ami a lelkit «lelkivé» teszi? Kénytelenek lévén tehát a lelkinek valamely más, pozitívabb, meghatározását, igazi jellegére reámutatót keresni, mi, olyas szellemű meggondolások rendjén, mint amilyenek némely fejtegetésekben tulajdonkép magára *Kaplanra* is jellemzők,<sup>2</sup> a lelki reakciót, mint a legmagasabbfokú biologikus reakciót, az *egyéni* reakcióval azonosnak valljuk, pszichikum alatt azokat az ösztönös, csak mintegy a fajt szolgáló életnyilvánulásoknál magasabb, finomabb, komplikáltabb életnyilvánulások összegét értjük, melyek az «én»-nek, tudatosan vagy tudattalanul, egyéni — nemcsak az ösztönösségtől determinált — életnyilvánulásai. Az így felfogott pszichikai mögött pedig felvenni kényszerülünk egy mindezeket a pszichikai (= nem ösztönös) életnyilvánulásokat, tendenciákat, képességeket, állapotokat stb. deter-

<sup>1</sup> A *Kaplan*-féle definíciónak más hiánya is van: a szimbolikus = lelki és az adäquat (pl. szerinte, «ösztönös») reakció ily merev szembeállításra nem állja meg helyét.

<sup>2</sup> Pl. az ösztön és az egyéni tapasztalás közti különbségekről szólóakban.

mináló principiumot, mely az alvó pszichikumának tanulmányozása eredményeként sem lehet más, mint amaz «én-mélye», illetve, helyesebben: az a csiraszerű «egyéni érzése» (az én-mély legelső: eszmélő, én-érző és egyénien irányító funkciója), mely tapasztalásainkat s életnyilvánulásainkat — a pillanatnyi tudatokat is — az egyéni *én* és egyúttal, nagyrészből, az egyéni *tudat* egységébe vonni, a külső-belső valósággal az egyén érdekében számot vetni s egész lelki életünket e valósághoz alkalmazni hivatott és képes. Ez az én-érzés az ösztönös életnél magasabb fokú, egyéni, életre képes élőnél — annál, mely éppen e magasabb fokú életre képessége következtében,<sup>1</sup> többé vagy kevésbé világos tudatosságú eszmélő életre is képessé válik — több-kevesebb világossággal, de az egyén egész (megfelelően fejlettebb vagy kevésbé fejlett) pszichikumára determinálóan fejlődik ki. Csak *egyéni élet* lehet pszichikus élet s csak valahogy eszmélni és *önmagára is eszmélni képes* egyed lehet egyén. *Én-érzés*, bármely «tudattalan» fokon is, *csak valamely csiraszerű* (magunkra és a rajtunk kívülre való) *ráeszmélés útján állhat elő*: amint minden «érzést» és appercepciót valamely ráeszmélés, magasabb fokon tudatos percepció, determinál. Az ösztönéletnél többre, egyéni, pszichikus életre képes élő tehát erre az egyre képes olyanra, amire a csak ösztönösen élő lény nem képes: (a rajta kívülre és önmagára) eszmélni. Az ösztön csak fizikus, mechanikus, kémikus, fiziologikus reagálásra képes; az egyén a *magára* (és ezzel egyidejűleg — mert minden eszmélés elhatárolás — másra) eszmélésre és az ez eszméléstől determinált reakcióra.<sup>2</sup> *A legfejlettebb (= eszmélő) biológikus*

<sup>1</sup> = az egyéni élet éllhetése *céljából*.

<sup>2</sup> Az ösztönéletet élő állat csak ösztönösen cselekszi a *faj minden egyedére*, tehát rendszeren mintegy *magára a fajra*, hasznost, célszerűt, míg az egyéni, pszichikus életet élő maga dönti el az egyes esetekben, egyénisége szerint, hogy mit tegyen. Hogy ezt tehesse, megélhetése legelső feltétele az, hogy valahogy *magára* eszméljen, hogy *magát* valahogyan érezze. E maga érzése, *magára* eszmélése, *magáról* tudása vagy legalább sejtése alapján dönti el,



képesség (illetve funkció) által determinált én-érzésnek valamely csirája lesz tehát minden egyéni és pszichikus élet központja: determinálója egész, még oly differenciált és kibontakozott, lelki életünknek, melyben — a legfejlettebb = világos tudatú pszichikus élet genezisét is örökre elárulóan — valamely tudatossá nem vált eszmélés s esetleg reakció stb. nemcsak determinálólag összeszövődik a tudatossal, de mindig meg is előzi a tudatost: hisz kétségbe nem vonható és közismert kísérleti eredmények bizonyítják, hogy *valamely tudattalan eszmélésünk a tudatosnak mindig előtte jár*, s hogy ez öntudatlan pszichikus eszmélés és reakció *gyorsabb* mint a tudatos.<sup>1</sup> Ez a tudattalan eszmélés pedig nem is más, mint maga az én-érzés, a biopszichikus én-mélynek az az eszmélése — mint a legelső pszichikus életműködés —, melyet az álom pszichikus életének tanulmányozása is felfedett előttünk. Ez egyéniség-mély eszmélő, irányító, örökös stb. funkciója úgyszólván soha nem alhatik teljesen (hacsak az álomtalan alvásban nem); ez az, melynek aktivitása szükséges a legcsekélyebb «öntudatlan» pszichikus mozzanat megindulásához; ez az az «ör» és «cenzura», mely fogalmakat a pszicho-

bírálja meg, hogy valami jó vagy rossz-e reá nézve s dönti el, hogy mit tegyen. A valahogy magunkat érzés pedig nyilvánvalóan, ismételjük, már magunkra eszmélés.

<sup>1</sup> Banális példa a vekkeresöngést «halló» alvónak példája. A tudatos érzékelés előkészítéseül, abból a célból «nehogy az alvásból az éberlétre hirtelen rezzenzen fel a szervezet», illetve abból az okból, hogy a még félig pihenő szervezet csak lassanként, fokozatosan engedje magát, helyesebben: észlelheti, a külvilág ingereit, a «cenzura», az «ör», én-mélyünk előbb egy álmot játszat le: pl. templomba készülünk, felöltözve elindulunk hazulról, *útközben* megszólal a templom harangja... s erre felébredünk: érzékeljük a vekkeresöngést. A külvilág ingereinek világos észrevételére, percipiálására előbb egy bizonyos előkészítés kellett, melyet tudattalan én-mélyünk boszorkányos gyorsasággal (az alatt a rövid idő alatt, mely a csöngés tudattalan eszmélésétől a tudatosan, ébren, ráeszmélésig eltelt) egy egész álomepizód lejátszásával, lepergetésével ejt meg. — A példa mutatja az én-mélynek a *képalkotó* pszichikum működésében is való szerepét.

analisták nem tudnak pozitívebb meghatározottsággal értelmezni. Ez működik a hipnotizáltak «tudatalatti» tudatrétegében, váltja ki a két tudatfél «diplomatikus», egymást respektáló viselkedését, determinálja a hipnotizáltak oly reakcióit, melyek éber állapotban is tanúsított egyéniségének megfelelőek és ez szegül ellene az egész egyéniséggel meg nem egyeztethető szuggesztiók végrehajtásának s engedi, hogy a többi szuggesztiók — sokszor csak mintegy ártatlan tréfák, máskor az egész ének vagy, legalább, az egyéni egyes tendenciáinak érdekében hasznos biopszichikus mozgalmak előidézői vagy «lereagálói» stb. — eredményesek lehessenek. Amint pedig determinálja a hipnotizált mindkét tudatfelének aktivítását,<sup>1</sup> ép úgy determinálja az álomképszemlélő és az álomképalkotó alvónak pszichikumát, minden tudatrétegét 1. abban, hogy a *szemlélő* alvó vagy nyugodt maradhasson az éberlétben még oly borzasztó érzelmi hatást kiváltani hivatott vagy pedig még oly értelmetlennek és kritikátlannak stb. tetsző képek és jelenetekkel szemben, vagy hogy őt ezek felverjék álmából; 2. abban, hogy a *képszövő* alvó pszichikumában mely tendenciák mely formában érvényesülhetnek s kerülhetnek a szemlélő alvónak tudata elé; 3. abban, hogy az álomban is egyáltalában *saját egyénisége* érvényesüljön.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A pszichoanalisták után csak olyannak láthatnók a hipnotikus állapotot, melyben a tudattalan réteg mozgalmait csak a mintegy magokra hagyott, ör, cenzura nélkül maradt egyes tendenciák szabad mechanizmusa, dinamizmusa determinálja: holott, nyilván, semmi sem történik lelki életünkben, bármely tudatalatti rétegben sem, az én-mély eszmélő és örködő cenzurája és legalább részben determináló irányítása nélkül.

<sup>2</sup> E. Rignano (id. m.) pl. idézi E. Machnak az «*Analyse der Empfindungen*»-ben közölt egy álmát, mely érdekesen mutatja, hogy Mach én-mélye még alvás alatt is figyelemreméltó kritikai működésre képes: természetesen, az alvás biológikus kényszere folytán hamar kielégítést nyer (valamely elégtelen, felületes, helytelen ellenérv által) az így alvás közben fel-felébredő kritikai szellem, mely erőssé, állandóvá, összefüggő logikus munkára képessé — elméletünk szerint — csak úgy válhatna, ha az *egész* pszichikumot felverné pihenéséből s ha így összes képességeink éber uralmával tudnánk gondolkodni.

Ezek szerint világos tehát, hogy 1. valamely eszmélés nélkül nem lehet egyéni és pszichikus élet; hogy 2. egy ily eszmélésre képes és mind a pszichikum egészének mind egyes rétegeinek vagy tendenciáinak működését, aktivitását determináló, irányító én-mély, eszmélő stb. egyéniség-mély principiumát felvenni kénytelenek vagyunk; hogy 3. mind az álmoképszemlélő minál az álmoképalkotó alvó, pszichikumot szintén ez én-mély, illetve valamely csiraszerű én-érzés determináló, örökdő, irányító, minden élményünket az «én» egységébe vonó principiuma segítségével tudjuk megérteni és magyarázni. Hogy ez én-mélyre vonatkozó elméletünkről teljesebb vázlatot adjunk, még csak azzal egészítsük ki e fejtegetéseket, hogy az én-mélynek ez egyénien irányító, egységesítő, cenzurázó funkciója egyúttal magának a tudatossá vilátnak és a tudatnak is (az éber tudatosságnak és éber tudatnak) egyik determinálója. Már Kaplan nem tartotta kizártnak, hogy a tudat valamely összeütközés, akadályokra találás útján kifejlődő kompenzatórikus képződménynek tekintendő egy beállható (illetve beállott) csekélyebb értékűséggel szemben,<sup>1</sup> bennünket az álom pszichológiájának tanulmányozása csak megerősít abban az értelmezésünkben, hogy a tudat biopszichikus tendenciáinknak az egymás közt és a külső valósággal való összeütközésekből és surlódásokból előálló sajátos kivirágzása, mélytartalmában, egyéni jellegében és magunkénak, egynek és azonosnak érzett voltában egyéniségmélyünk determinál: mikor nincs szükség a valósággal való komoly szá-

<sup>1</sup> „Mann wird vielleicht geneigt sein, zu fragen, wozu das Bewusstsein der psychischen Daten dient, wenn das Unbewusste viel schneller seine Leistungen zu vollbringen imstande sei. Ich glaube aber, dass eine solche Problemstellung in sich eine Umkehrung enthält, in Wahrheit aber müssten wir fragen, ob nicht vielleicht das Bewusstsein dadurch entstanden sei, dass unter gewissen biologischen Voraussetzungen die Lebewesen (die Menschen) auf Hindernisse gestossen sind, die eine allgemeine Verlangsamung der psychischen Reaktionen hervorgerufen haben. Das Bewusstsein wäre dann als eine kompensatorische Bildung gegen eine entstandene Minderwertigkeit zu betrachten.» (Id. m.)

*mottevéésre*, mert az egyes tendenciák érvényrejutása elé nem állanak akadályul az általunk, vágyaink stb. szerint meg nem változtatható valóság-viszonyok, akkor *nincs is tudatunk*. Az álomképet alkotó s az e képeket szemlélő pszichében, mindkettőben megfelelő, egymástól eltérő világosságú és jellegű, tudatfok vezet és elfogadja, illetve elveti az álomképeket; amint ébredni kezdünk, fokozatosan világosabb tudatú lényekké válunk, míg végül a teljes ébredtség, mely a külső-belső valósággal legkörültekintőbben számotvető életre kényszerít, a legteljesebb tudatosságú lelki élettel fog birni. A pszichikainak *legfejlettebb foka a tudatos s itt is a világosan tudatos*, amint magát a *valamilyen* («csiraszerűen» érző, sejtő, tudatos) *alapesz-melés tényét kellett minden lelki és egyúttal egyéni élet alapfeltételének vennünk*. Hogy mely biopszichikus tendenciák, hogy mely tudattalan percepcióink stb. váljanak tudatosakká, ez én-érzésünk határozza meg: *a tudatnak legfőbb, igazi, feladata tulajdonkép nem is egyéb mint az én-érzésnek a feladata: ő — a tudat — lesz a valóval számotvetésnek és életünk eszerint való irányításának legmagasabb foka*, melyre a legbiztosabb, legállandóbb, legkövetkezetesebb és legszélesebbkörű pszichikus funkciók a jellemzők: az *öntudatos élet, logikus, egységes, összefüggő életirányítás és gondolkodás stb.* Az *én-mélyben*, mintegy *csiraszerűen*, megvannak a *tudatos élet mind a funkciói*, mint ahogy pl. az «intuicióban» megvannak (s nem is csak «potenciáliter»), fejletlen állapotban, az «intellektív», logikus gondolkodás csirái.<sup>1</sup> A *tudat mutatja s végzi legvilágosabban az egyéni pszichikus életnek már az én-mély eszmélő stb. képessége által megsejtett, megértett — s a további kifejlésben az én-érzés által determinált — célját illetve feladatát: egyéni tendenciáinknak egymással s a külső viszonyokkal való — ezekhez alkalmazott — összhangba hozását és e külső-belső adottságok-*

<sup>1</sup> Ekérdéssel részletesen fog foglalkozni egy másik tanulmányunk: *Az emberi értelem hogyan- és miért-sorai*.

kal számotvetésen alapuló összhangbáhozás alapján egyéni életünk irányítását. A tudatos «tudatosan» tehát világosan, körültekintően, egységesen, logikusan, következetesen, biztosan stb. végzi ugyanazt a feladatot, melyet az én-érzés, a «tudattól» nem vezetett és irányított én-mély, mintegy csak az egyén biológikus ösztönei és egyéni pszichikus tendenciái által vakon vezetettve, homályos sejtéssel, de szintén az egész egyén érdekében, biológikus determináltsággal végez. Amíg a pszichikus életre még nem képes élőnél csak az ösztön vezeti az egyed reakcióit a fajra, rendesen, hasznos módon, az egyéni, pszichikus életre képes lényben: a) az *egyén* fejlettségének alacsony fokán vagy bármely pszichikus kisebb értékűség állapotában (álom, hipnózis, a psziche «beteg» állapotai, «tudatalan» vagy «tudatalatti» rétegek stb.) az *eszmélő* stb. én-érzéssel, mint a *pszichikus alapp princípiummal* jellegzetes biológikus *egyéniségmély* vezeti az immár lelkinék nevezhető reakciókat az egyéni tendenciáknak s a való viszonyoknak (illetve az ezekről való egyéni tapasztalatoknak) megfelelő módon, az egyéni életre célszerűen, és, végül: b) a pszichikus fejlettség koronájaként, az éber létben, a *tudat* lesz az egyéni életnek immár *világos* eszmélésű, belátású, ítélésű irányítója. Hogy hol a határ ez egyes fejlődés-fokok között, s hogy egyáltalában mutatja-e a természet a csak az első vagy csak a második fokig emelkedő biológikus fejlettséget egyes élőekben megtestesítve, e kérdés már talán túlesik a pozitíve tudományos feladatok körén. Mi mégis attól a meggyőződéstől vezetettünk, hogy az egész univerzum egyetemes életében minden egybefolyik és hogy — mondjuk így: — konstitutive újat egyetlen magasabb fejlődésfok sem nyújthat az őt megelőzővel szemben. Így, logikus következetességgel, minden életet *egy csiraszerű, legalább potenciális, életből* mindig magasabb és magasabb fokon kifejlett életnek, egy *egyetlen egyetemes élet* különböző fejlettségű fejlődésfokának tartunk és e fejlődéssor alsó határául az életnek (még) ki nem mutatható kezdetét és ismert utolsó tagja-, legfejlettebb fokául

a «teljes» öntudatosságú, éber, tudatos emberi pszichikus életet, közbülső fázisaiul pedig az ösztönös életet, majd az én-mély sejtésszerű eszmélésétől determinált még «tudatalan» vagy «tudatalatti», de már szintén egyéni és pszichikus életet tartjuk. A fejlett bb tagok mindenike, természetesen, az előbbi tagok működését is megengedi, sőt általuk determináltatik, amint ösztönös életünk és tudatalan lelki életünk teljes tudatú éber lelki életünkben sem szűnik meg munkálni.

Nem itt a helye, hogy tovább időzzünk e kérdéseknél s a hozzájuk kapcsolódó egyéb egyetemes pszichológiai jelentőségű problémáknál. E fennebbi fejtegetéseket elkerülnünk azonban szinte lehetetlen volt: minden pszichológus tudja, hogy bármely lelki probléma, ha bizonyos mélységben akarjuk kutatni, elkerülhetetlenül s logikus kényszerrel vezet a legegyetemesebb jelentőségű pszichológiai problémáknak újra meg újra való megvizsgálására. Így jutottunk mi is egyetemesebb jelentőségű lelki problémák tárgyalásához e tanulmányunkban, amelyet, hogy visszatérjünk dolgozatunk eredeti tárgyához, a fentebbi fejtegetések után, rövid összefoglalással be is fejezhetünk: Az álomban pszichikumunk szétesésének egy sajátos példáját találjuk, mely a tudatszétesésnek összes ismert egyéb állapotaihoz hasonlóan értelmezendő. Álomban az éber én egységes pszichikumával szemben két csekélyebb értékű pszichikum működését különböztethetjük meg: a) a világos tudatosságnak teljesen hijával levő képszövő, képalkotó pszichikumot és b) a képekre rendesen csak mintegy passzive ráeszmélő, de velők szemben kritikátlanul viselkedő s általában aktivebb reakciókat ki nem fejtő képszemlélő pszichikumot. Az első determinálja az álomképek logikátlanságát, összefüggéstelenségét, következtelenségét, személyes zavarosságát és értelmetlenségét, a második e képeknek az alvó részéről való érzéketlen, passzív, kritikátlan, ellenőrzés és irányítás nélkül hagyott tudomásulvételét. Ám mind az egyik, mind a másik lelki «réteg» mélyebb vizsgálatra olyannak tűnik fel, mely nem véletlen

vagy magokra hagyott és korlátlan szeszélyességű mechanikus és dinamikus játékokat képvisel, de melynek működését korlátok közé szorítja, ellenőrzi, irányítja, determinálja egyéniségünknek, énünknek valamely csiraszerű mélye, egysége, valamely sejtésszerűen eszmélő én-érzésünk, egész lelki életünknek és további lelki fejlődésünknek az az alapprincipiuma, mely hivatott és képes arra a funkcióra, melyet a legfejlettebb fokon az éber, öntudatos pszichikus élet végez: az egyénnek magára és a külvilágra eszmélésére és a külső-belső valósággal számotvetés útján az életnek egyéniségének s a pillanatnyi biopszichikus helyzetnek megfelelő irányítására. Ez az egyéni én-mély principium, melyet mint magának a tudatnak is determináló elvét értettünk meg, ez az az ok, melynek felvételére *a) az álomképeknek mindig önmagunkra vonatkozása; b) az álomképeknek a magunk álmaiként tudása; c) az álomképeknek egyéni jellege; d) az őket létrehozó pszichikus folyamatok vizsgálata, s végül, e) az álomképeknek az őket szemlélő pszichikumra való hatása*, mely rendszeren csak passzív észrevételt, de máskor aktív, kritikus közbeszólást is, sőt néha az egész én felébredését (teljes ébredést) idézi elő, röviden tehát ez az ok, melynek felvételére az álom jelenségének (és mind az álomképalkotó, mind az álomképszemlélő lelki folyamatoknak) minden sajátossága és különössége, az álom egész pszichikuma, mint a fennebbi fejtegetések alapján egyetlen kielégítő magyarázatukat adó principiumnak felvételére, kényszerített.

## ISMERTETÉSEK, BIRÁLATOK.

---

**Sikorsky J. A.:** *A gyermek lelki fejlődése*, valamint az érettebb életkor lélektanának rövid jellemzése. Fordította Tas József és Varsányi Géza. Tizenhárom képpel. (Néptanítók Könyvtára 53—54. füzet.) Budapest, 1918. Lampel R. kiadása. 134 lap.

A gyermekpszichológia megalapítói nem hivatásos pedagógusok voltak, hanem elsősorban orvosok. Így Preyer, aki a múlt század hetvenes éveinek végén először figyelte meg módszeresen a gyermek lelki életét. Mint orvos, természetesen nagy súlyt vetett a gyermeki lélek fejlődésének testi feltételeire. *Sikorsky*, a kiváló orosz pszichiáter, Preyer nyomdokain halad két évtizeddel ezelőtt megjelent művében (a fordítás ennek 1908-ban megjelent második német kiadása után készült). Minthogy azonban a gyermekpszichológia éppen e két évtizedekben fejlődött a legrohamosabban, *Sikorsky* művének több része ma már elavultnak tekinthető. Különösen *W. Stern* gondos kritikával és finom módszerrel fölépített műve (*Psychologie der frühen Kindheit*. 1914.) óta a címül írt munka számos része anachronizmussá vált.

A szerző a «biogenetikai alaptörvényt» a szellemi világra nézve is elfogadva, abból indul ki, hogy a gyermek alig pár évig tartó fejlődésében átmegy mindazokon a fokozatokon, melyeket az állatvilág «százezer esztendőkön tartó fejlődésében és tökéletesedésében megtett». Ezért a gyermekpszichológia előtt alapvetésül röviden az állatpszichológia tényeit ismerteti a férgektől az emlősökig. Több értékes megfigyelése és adata dacára azonban meg kell állapítanunk, hogy az állatok lelki tevékenységére vonatkozó analógiás következtetései többször a naiv és kritikátlan antropomorfizálás veszedelmébe sodorják. Így pl. a vágóhídon «megfigyelte», hogy «az ökrök nagy része, miközben sorsát várja, teljesen átérzi a halál közelségét. A pillanatnyi események hatása alatt a csodálkozás érzése váltódik ki belőlük, egyidejűleg *páni félelmet* éreznek s mindamellett nem engedik át magukat ezeknek az érzelmeknek, hanem sokkal nagyobb mértékben érzik a részvétet leölt társuk iránt. Így jön létre ennél az állatnál egy magasabbrangú érzés és az ökör



nem is megy olyan örült félelemmel a tagló alá, mint más állat (disznó, juh), hanem egy magasabb érzelmek lakozik lelkében, mely ebben a tragikus pillanatban uralja őt». Egy másik példa. Sikorsky szerint «tények bizonyítják, hogy a kutyát nem kellett más állathoz hasonlóan erőszakkal szelidíteni, hanem saját iniciatívájából (!) csatlakozott az emberhez, megbízott benne és elismerte felsőbbbségét». Ez az állatpszichológiai alapvetés teljesen fölösleges, mert egyáltalán nem épül rá szervesen a gyermekpszichológiai rész.

Először az újszülött gyermek lelki életének az első három hónap alatt végbemenő fejlődését vizsgálja, majd e fejlődés folytatását a 4—10-ik hónapban, aztán az első év végén és a második kezdetén. Egy időszakba foglalja a 2—7 éveket, az «érettebb gyermekség» címén vizsgálja a 7—12 éves kort, átmeneti kornak minősíti a 12—15 éveket s az ifjúság koraként jellemzi a 15-től 20-ig terjedő életszakot. A férfi- és öregkor rövid jellemzése zárja be a művet. A lelki élet fejlődési korszakainak ehhez a felosztáshoz sok szó férhet. Igen értékes a külső és belső figyelem fejlődésének rajza, továbbá annak a 22 játéknak leírása, melyeknek a saját kétéves kislánya szellemi fejlődésére gyakorolt hatását a szerző megfigyelte. Több tanulságos adatot találunk a gyermek én-tudatának kifejlődésére vonatkozóan is.

Fejtegetéseiből sokszor kiütközik a gyermekpszichológia kényes és óvatos módszereinek hiánya. Nem veszi figyelembe, hogy mindig a legszigorúbban külön kell választanunk a gyermekben észrevett külső jeleket (kifejezésmozgást, hangot stb.) és a hozzájuk fűzött magyarázatokat s hogy e magyarázatoknak mindig szem előtt kell tartaniok a gyermek lelki életének egyszerű természetét. Nem szabad a mi bonyolult lelki állapotaink alapján értelmeznünk a gyermek egyszerű lelki folyamatainak fizikai szimptomáit. A régebbi gyermekpszichológiára jellemző Sikorskynak következő magyarázata. Egy gyermek a születése utáni második napon szívesen megitta a vízzel hígított tehéntejet, míg a negyedik napon már nem akarta elfogadni. A szerző ezt a tényt úgy magyarázza, hogy a gyermek először megissza a neki minőségileg meg nem felelő tejet, mert még figyelmetlen. De már akkor is észrevesz rajta valami különöset. A második alkalommal már nemcsak hogy visszamenléskszik az először tapasztalt rendellenességre, hanem ugyanezt még világosabban

érzi, úgy hogy bizonyos idegenkedést érez a tej iránt. A későbbi ismétlődés esetén *akarata* jobban megerősödik, vonakodása is erősebbé válik. «A nagyok csalafintasága ellen való eme parányi, de hősies protestálásnak alapja a gyermek *megismerése* és *akarata*. A gyermek *megismeri* már a tej sajátosságait, *visszaemlékezik*, milyen íze volt ennek tegnap, tegnapelőtt és *valódi akaratot* tanusít, amely erősebb az éhségnél, szomjúságnál... Mind-ezek valódi lelki megnyilatkozások: *emlékezés a multra, megismerőképeség és megfelelő akarut*» (34. lap). Nyilvánvaló, hogy a szóban forgó tény megértésére nincsen szükség ilyen bonyolult lelki folyamatokat föltételező komplikált magyarázatra. Visszaemlékezésről, ráismerésről, az éhséggel szembeszálló akaratról, melynek megismerés szolgálna motívumul, az újszülött első napjaiban nem lehet szó. Az emlékezet fejlődését maga a szerző is egybeütt sokkal későbbi időre helyezi. A tény csakis az önfenntartásra irányuló ösztönszerűségből magyarázható épp-úgy, mint az újszülött állatnál, mely csak bizonyos fajta táplálékot fogad el.

Aki tudományos mű fordítására vállalkozik, annak ismernie kell nyelvünknek a tudománynak azon a terén megszilárdult műszókészletét. Sajnos, a fordítók nem vették figyelembe, hogy az utóbbi évtizedekben annyi ingadozás után pszichológiai műszavaink végre határozott formát öltöttek. Más az «érzet», más az «érzés», más az «érzelem»; más fogalmat takar az «emlékezet» és az «emlékezés»; más jelentése van a «megismerésnek» és a «ráismerésnek». (A fordítók «a belső figyelem érzetéről», a «csodálkozás érzetéről», «sensibilikus idegekről» szólnak.)

Kornis Gyula.

**H. Rickert:** *Die Philosophie des Lebens*. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen Verl. v. Mohr. 1920. VIII+196 lap. Ára 27.50 M.

Az utóbbi évtizedekben éppen a legszélesebb körben ható gondolkodóknál az értelmi ismerés lebecsülése, bizonyos anti-intellektualista irányzat jelentkezik, mely szerint nem az elvont fogalnakkal dolgozó értelem hivatott a világot a maga egységes lényegében megismerni, hanem a dolgok közvetlen átélése, intuíciója. «Élet», «élmény», «eleven», «átélés» azok a kedvelt szavak, melyek ezt az irányt legjobban jellemzik. Már Nietzsche kérdezte a múlt század végén: «vajjon az életnek kell-e ural-

kodnia a tudományon, vagy pedig a tudománynak az életen?» s a legnagyobb eréllyel az élet elsősége mellett döntött. E fölfogásban a legkülönbözőbb irányú gondolkodók találkoztak. Így az *élet filozófiájának* körvonalai kezdtek kibontakozni, mely az élet fogalmán s csakis ezen akar fölépíteni teljes világnézetet. Ebben az «élet» a világmindenség sajátos lényege, egyszersmind a világ fölfogásának organuma is. Persze az «élet» szónak a különböző irányokban, anélkül, hogy észrevennék, más és más jelentése van. Rickert arra vállalkozott, hogy e különböző életfogalmakat egymástól kritikailag szétválassza s az élet fogalmára egyoldalúan fölépített világnézetnek, a modern életfilozófiának elvi hiányait és tévedéseit kimutassa.

Rickert először seregszemlét tart azon gondolkodók fölött, akik különböző táborba tartoznak ugyan, de az élet fogalma összekapcsolja őket. Az új életfilozófiára a régebbi gondolkodók közül legnagyobb befolyást a ma is legjobban olvasott *Schopenhauer* gyakorolt, aki azonban Schellinggel azt, amit ma «életnek» neveznek, «akaratnak» hívta. De már ő is emlegeti a «Wille zum Leben»-t, mint a világ magját. Már ő is hangoztatja az ösztönszerűnek, a közvetlennek jelentőségét a levezetettel, az értelemszerűvel, a reflektálttal szemben. Az első modern életfilozófus, *Nietzsche*, először egészen az ő nyomdokain halad, csak hogy később mesterének legtöbb fogalmát ellenkező előjellel látta el. Dionysost szembeállítja Apollóval, vagyis az elemi életösztönt a világossággal, az «akaratot» a «képzzettel». Később a modern biológia is befolyásolta s optimista fejlődésfogalmával Nietzsche életigenlését megerősítette. Nietzsche kölcsönöz először csodálatos nyelvi hatalmával fényt és varázst az *élet* szónak. A Zarathustra új hangot, új érzelmi coefficientet kölcsönöz az életnek s a kor filozófiai hangulatára kétségkívül nagy befolyást gyakorol. Az értékek átértékelését az élet nevében követeli s mint életfilozófus vált divattá. *Bergsonnak*, a másik legnagyobb hatású életfilozófusnak gondolatvilága is, épúgy, mint Nietzscheé, közvetve Schellingre és Schopenhauerre vezethető vissza, tehát német és romantikus eredetű. A filozofálás Bergsonnál annyi, mint a világnak közvetlen, intuitív megragadása. Az ő kosmosa az eleven embertől átélte élet. A természettudománynak, a fizikának s kémiának világa, melyet eddig az igazi világnak tartottak, egyáltalán nem «világ», hanem csak annak a számító észnek egyoldalú terméke, mely

mindent holtta és merevvé tesz. Csak az élet s nem az ész ragadja meg az életet a maga elevenességében, mint igazi valóságot vagy durée réelle-t. A világ nem substantia, nem nyugvó, merev valami, hanem élő és ható. Az amerikai *James* a maga pragmatizmusával lényegében Bergsonhoz csatlakozott.

Ezek a különböző nemzetiségű és típusú gondolkodók korunk divatos életfilozófiájának legnagyobb befolyású képviselői. Rickert mint kisebb jelentőségűeket melléjük állítja *Simmel*, majd *Dilthey*, ki erőlesen küzd a természettudományok észkategoráiának a szellem világában való illetéktelen uralma ellen s az elsők között hangsúlyozza az eleveniséget, közvetlenséget, eredeti életösszefüggést, ennek megértő újraélését, a szemléletes irrationalitást a holt és levezetett fogalmi tudással szemben. *Husserl* a szó szorosabb értelmében nem életfilozófus, de van egy szál, mely ideköti őt s ez a «Wesenschau»-ról való elmélete, újabb phænomenológiája, melyet a filozófia alaptudományává akar tenni. A phænomenologiai beállítás értelme nem egyéb, mint az eredetileg adott tünemények szemléleti és közvetlen megragadása, ami bizonyos szempontból Bergson intuíója felé közeledik.

Rickert először azt a fogalmat elemzi szét, mely e különböző gondolkodókat egybekapcsolja, t. i. az *élet* fogalmát. E vizsgálat közben az életnek két egymástól elvileg különböző fogalmára bukkan, melyeket azonban az életfilozófusok összekeverve alkalmaznak. Az első a következő: a legáltalánosabb élettendencia általában a közvetlenre, a szemléletesre, *intuitívra* irányul az élt «megölő» *fogalommal* szemben. Az élet másik fogalma a sajátos életfolyamatokra vonatkozik, ez az az *élet*, melyet a biológia mint szaktudomány kutat. A legáltalánosabb irány az *intuitív* életfilozófia s a *biológia* alapján tájékozódó irány már csak ennek egyik speciális ága.

Az intuitív filozófia minden tudományt megvet, amely nem elég «eleven» neki, mert «eleven világnézetet» akar fölépíteni. De mi is volna az «eleven» matematika? Nem lehetetlen követelnünk tőle, ha elevenné akarjuk tenni? A fizikának s a kémiaának sem az a sajátos föladata, hogy az «eleven természetet» kutassa. Ezért nem tehetünk neki szemrehányást, sohasem szabad megfélekezelnünk a valóság és a valóságról való fogalom ég-föld különbségéről.

Az «*élmény*» szónak is háromféle különböző jelentését keveri

össze az életfilozófia. Eszerint ugyanis 1. minden gondolhatónak szükségképen «élménynek» kell lennie. De mi következik ebből? Az, hogy az életfogalom teljesen üressé válik. mert mindenre vonatkozik, ami van s ami nincs. Az «átélt» közömbös szóvá válik a létező és a nemlétező, a megmaradó és a változó, a szilárd és a folyó, az érzéki és az érzékfölötti, a közvetlen s a reflektált, a konkrét és az absztrakt. a szemlélet s a fogalom, az én és a te, a testi és a lelki élet számára. Bizonyos, hogy mindezt valamiképp «át» kell «élnünk», különben semmit sem tudhatunk róluk. De ez már régi igazság. Az új életfilozófia itt nem tesz egyebet, mint ezeket a régi kifejezéseket: «adott», «tudatos» fölcseréli az «átélt» szóval. Az az elmélet, melyet erre fölépít, nem egyéb. mint az ismeretelméleti idealizmus. vagy az immanentia álláspontja. Ebben az értelemben azonban a «holtat» épúgy át kell élnünk, mint az élő. A merevet, az élettelen is, melyet a modern életfilozófia annyira támad, csak úgy tudjuk megismerni, ha «adva van», «képzeldük», vagy ha tetszik: «átéljük». A holt mechanizmus ily értelemben nem • kevésbé tartozik az «élmény»-hez, mint az eleven organizmus. (W. James ú. n. radikális empirizmusa nem egyéb, mint amit régóta a tudat-immanentia álláspontjának mondunk.) 2. Sokszor a közvetlent, eredetit vagy *szemléletest*, azaz még fogalmilag föl nem dolgozottat nevezik életnek s ebben látják a világ lényegét, amint van. Korunk filozófiájából sűrűn hangzik ki ez a vád: a «formák», melyekbe az ész a világot szorítja, az életet «holttá» teszik. Ezért a még észformába nem öntött s így meg nem hamisított, tiszta tartalmat kell megragadnunk, ahogyan a közvetlen intuitio előtt mint igazi élet jelentkezik. A még nem-fogalmi, a szemléleti, csak intuitio útján megragadott élettartalom a cél. Azonban — kérdi Rickert — elégséges alapvetés-e ez az élet filozófiájához? Hogyan lehet theoriát szerkeszteni pusztán tartalomtól forma nélkül, pusztán intuitio útján gondolkodás nélkül, pusztán szemléletből fogalom nélkül? A tartalmak intuitív átélése előfeltétele lehet a filozófálásnak, de még egymagában azért nem filozófia. Fogalmak nélkül semmiféle theoria nem fejezhető ki értelmes mondatokban, fogalmak nélkül nem szerkeszthető semmiféle tudomány. Csakis a fogalom formájában szűnik meg a szemlélet theoretikusan «vak» lenni s válik igazolhatóvá s közölhetővé. Az abszolút formátlanság sohasem teszi a tudományt «elevenné», hanem éppen

«megöli». 3. Az élmény harmadik értelmében azt jelenti, hogy az, amit «átéltünk», nem marad *idegen* számunkra, hanem tulajdonunkká, minmagunk egy darabjává válik, lényünk mélyébe merül. Csakis így nyer az élmény *jelentőséget* az élet számára, csakis így válik *értékké* számunkra. Az élmény ily értelemben nemcsak azt jelenti, ami *van*, hanem azt is, aminek lennie *kell*, mert értéke van. Kívánunk magunknak «élményeket», hogy életünket meggazdagítsuk s értékessé tegyük. Nyilvánvaló azonban, hogy ilyen személyes kívánságok és hangulatok, melyek valamit értékes élménnyé avatnak, csak egyéni szubjektív mozzanatok s nem lehetnek objektív értékek kiválasztó principiumai. Egyetemes, mindenkire érvényes kiválasztási elv nélkül pedig tudományos filozófia nem szerkeszthető.

Ennek *rendszernek* kell lennie, mely a világkaoszról elméletileg igazolt világkozmoszt dolgoz ki. Ez azonban a tartalmak zűrzavaros tömegével szemben formát és elvet követel: az utóbbiak pedig a szétfolyó élményre alapított életfilozófiából éppen ennek elve alapján hiányzanak. Ez az életfilozófia a szemléletesség és elevenség érdekében az elvnélküliséget teszi meg a filozófia elvévé. Az élmények egymagukban mindig csak kaosz maradnak. A filozófia azonban mindig ez volt és marad: elmélkedés a világról azzal a céllal, hogy fogalmilag uralkodjék fölötte s egységes képet alkosson róla. A puszta szemléleti tartalomhoz való ragaszkodás magában nem elég. A világ, mint egész nem «szemlélhető». A filozófiából az értelmet sohasem lehet kikapcsolni; az intellektualizmus legyőzése, amit ma annyira magasztalnak, sohasem vezethet az értelem legyőzésére. Az embernek legdicsőbb ajándéka az állattal szemben, hogy gondolkodva az élet fölé tud emelkedni, az eleven szemléletet gondolkodása által formálni tudja. Aki az életfilozófusoktól megvetett gondolkodásnak erre a csodájára és győzelmére fordítja figyelmét, annak, ha a filozófiai Eros egy kis szikrája él benne, szakítania kell a tiszta élmény intuitionizmusával, az életnek minden pusztán szemléletre támaszkodó filozófiájával. Kétségkívül lelki világunk elszegényedik, ha nem vetünk kellő súlyt az eredetileg adottnak eleven gazdagságára. De viszont az élettartalmak áttekinthetetlen sokféleségében szellemileg megfulladunk, ha nem tudunk rajta fogalmilag úrrá lenni. A filozófiának elvekre van szüksége, hogy formálja és tagolja az intuitive fölfogott élménytartalmakat. A filozófiában nem tarta-

lomról *vagy* formáról, szemléletről *vagy* fogalomról van szó, hanem formált tartalomról, fogalomba öntött szemléletről, gondolt életről: s éppen a gondolkodás vagy fogalom formájában rejlik a specifikusan tudományos mozzanat.

Korunk életfilozófiájának másik iránya, mely az élet biológiai fogalmára támaszkodik, a *naturalisztikus biológizmus* jellegével bír. Így a biológiai forma az életforma általában, sőt a világ-mindenség elbiológizálásával egyenest világforma. A biológizmus mint világnézet csak ott lehetséges, ahol az életfogalom szűkebb, szaktudományi fogalmát nem választják el attól, amely szerint minden, amit átélünk, az élethez számítható. Az élet eme két fogalmának összevegyítésén alapul a biológizmus, gyakran kiegészítve még az intuícionizmussal is. Azt hiszi, hogy az átélt élet a maga eredetiségében, közvetlenségében, irracionális szemléletességében az igazi valóság, hogy a biológia, mint az elevennél, azaz organikus természettel foglalkozó egyetlen tudomány van hivatva a maga életformáival arra, hogy a fogalmakat az egész filozófia számára szolgáltatssa s ezzel az élet filozófiáját, mint egyetemes tudományt, minden oldalról föl-építse.

Mint hogy az életnek az értékek kölcsönöznek értelmet, a filozófiának, mely, életnézetet akar adni, értékelméletnek is kell lennie. A biológizmus ezt egyszerűen oldja meg: az adott életformákat *életnormákká* emeli; az életben nemcsak az igazán valóságos *élet* látja, hanem egyszersmind a *legfőbb jót* is, mely egyedül tartalmazza az igazán érvényes értékeket is. A kibontakozó, fölfelé törekvő, virágzó élet az egyedül értékes. Ezért ennek lennie *kell*, míg a hanyatló, hervadó élet értéktelen, mert a halálhoz vezet. Az egészséges élet fokozása a biológiaiilag igazolt *eszmény*, a «természetes érték». Ez áll az egyénre, népre, fajra, az egész emberiségre. Mit kell tennünk, hogy a faj vagy az emberiség haladását a legnagyobb vitalitás irányában elősegítsük? — ez a kérdések kérdése, a világnézet alap-problémája. A biológiai alapra épített filozófia így mint faj-higiene jelentkezik. Ez a mértéke a kultúra haladásának is.

Mielőtt Rickert a biológizmusnak ezt az alapfelfogását bírálta, előbb még megvizsgálja, vajjon milyen *politikai* és *társadalmi eszmények* folynak a biológizmus álláspontjából? E célból a szocializmus és az individualizmus fogalom-párját összekapcsolja a demokráciával és az arisztokráciával. Így négyféle

irány keletkezik: *individualisztikus-demokratizmus*, vagyis a liberalizmus, az ú. n. manchesterizmus; a *szocialisztikus-demokratikus* irány, mely a későbbi marxizmusban nyerte legjelentősebb kifejezését; az *individualisztikus-arisztokratizmus*, melynek legfőbb képviselője Nietzsche; s végül a *szocialis-arisztokratizmus*. Ezek az irányok heves küzdelemben állanak egymással, de egyben megegyeznek: eszményeik érvényességét a modern biológiára építik.

Az individualisztikus-demokratizmust legalaposabban Herbert Spencer próbálja igazolni az evolúciós biológizmus alapján. Ethikájának a természetes kiválogatódás és az alkalmazkodás az alapfogalmai. A kiválogatódás folyamata oda fog vezetni, hogy végül is az önfenntartó cselekvések egyszersmind mindig fajfenntartók is lesznek s a kultúra legnagyobb fejlettségi fokán már senki sem zavarja a másikat, hanem csak pozitíve támogatja. Ennek persze az a föltétele, hogy lassankint megszűnik az emberek közti egyenlőtlenség s az erősebb fölénye magától eltűnik. Ez a biológiai-politikai eszmény tehát demokratikus. A munkástörvényhozást, az állami szegényápolást stb. maga a kiválogatódás fogja hatályon kívül helyezni. Ami nem tud a maga erejéből megélni, annak a természet törvényei szerint el kell pusztulnia. Éppen ezért a szocializmusnak semmi értelme sincs. — A demokratikus célban a marxisták Spencerrel megegyeznek, azonban az útra nézve, mely ehhez vezet, éppen ellenkező nézeten vannak. A biológiai elvek szerint csak egy eszköz van a természetes viszonyok helyreállítására: az emberiségnek ös-ellenségétől, az öröklött tőkétől való megszabadítása. Mindenkinnek egyenlő részt kell adni a közös tulajdonból s egyforma lehetőséget erőinek kifejtésére, ahogyan valamennyi állat a szabad természetben él, ahol a levegő és napfény, táplálék és lakás mindegyiké. A modern kultúrfejlődés a kiválogatódási folyamatot gátolja s ezért biológiai szempontból elítélendő. — Nietzsche individualisztikus-arisztokratizmusa szerint az erősebbnek a gyöngébben uralkodnia kell, erre tanít a mi mesterünk, a természet. A természetes egyenlőtlenség minden haladás emeltyűje s minden rabszolgamorál, mely az «úrnak» jogát kétségbevonja, sülyedést és pusztulást jelent. A szocialis életet élő állatok nyájtermészetében semmi nagyság sem rejlik. Zarathustra kedvelt állata a sas és az oroszlán. — A szocialis-arisztokratizmus követeli, hogy egymást támogassuk, de nem a «felebarátot», mint



a demokratikus kereszténység kívánja, hanem a legkiválóbbat, hogy a faj emelkedjék a magasba. Az élet, mint a biológia mutatja, szükségképpen küzdelem. De nemcsak az egyesek küzdenek egymással, hanem elsősorban a /ajok/, a népek s ezért célunk nem annyira az arisztokratikus individuumok, hanem inkább az arisztokratikus fajok, államok, társadalmak legyenek.

Ez a rövid átnézet ékesen mutatja, hogy milyen merőben ellentétes törekvések és társadalmi politikai értékeszmék támadnak abból a kísérlethöz, mely a modern biológia fogalmaiból akar az élet számára eszményeket levezetni. Sajátságos látvány: a biológián eligazodó gondolkodó éppen az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit a másik ugyancsak a biológia alapján társadalmi politikája számára következtet.

A biológizmusnak két iránya van: a *régebbi*, mely Spencer és Darwin alapján áll és a *modern*, melynek Nietzsche és Bergson a főképvisele. Az előbbi a maga kiválogatódási elvével *mechanisztikus*, antiteleologikus jellegű, amennyiben a ható természeti célok fölvételeit fölöslegesnek tartja. Ezért tett szert azonnal nagy filozófiai tekintélyre a maga korában. A világ-egész így egységesen magyarázható. A szervezetek nem azért maradnak fenn, mert ismeretlen és természettudományilag megfoghatatlan erők célszerűen formálják őket, hanem éppen azt nevezzük célszerűnek, ami a legkülönbözőbb, mechanikusan keletkező formák közül olyanná lett, hogy fenn tud maradni. Innen érthető, hogy a vak mechanikus erők következtében a látszólag szándékosnak és tervszerűnek világa fejlődik ki. A mechanikus természettörvény egyszersmind a haladás törvénye. A természetes fejlődés egyszersmind a jó irányában való fejlődés. Csak az marad meg, ami alkalmazkodik. A célszerűtlen, ami zavarólag hat, fokozatosan eltűnik s így a természetes fejlődésnek magától beálló végső állapota a kiegyenlítődé, az összhang, a jószág állapota. Eszerint a természet a legkisebb erőkifejtés elve alapján áll: van életökönómia. Ezzel szemben a *modern biológizmus* szerint az eleven élet, ha igazi élet, akkor tékozló. Nem pusztán létét akarja fönttartani, hanem mindinkább nőni, gazdagabban, erőteljesebben kibontakozni akar. Ez nem mechanikus mozgás, passzív, holt helyváltoztatás. Darwin mechanisztikus elmélete az életnek a fizikából átvett téves fölfogása, mely csak a térben mindig egyenlőnek maradó változását ismeri. Ilyenfajta atomisztikából az élőnek lényege a

holttal szemben meg nem érthető. Ez a pseudobiológia nem lehet igazi életfilozófia alapja. A darwini filozófiának *statikus* jellege van. Ezzel szemben a sohasem nyugvó erő kifejtésnek, hatalomnövelésnek, életlendületnek *dinamikus* elvét kell érvényre juttatni. Nem a «léthez való akarat» (Wille zum Dasein), a pusztá életfönntartásért folytatott küzdelem uralkodik az élő világon, hanem a «hatalomra törő akarat» (Wille zur Macht) s ennek fokozása a hajtóerő. A hatalomra törés az igazán élő élet valódi értelme. Az életökönómia elve kicsinyes és plebejus-jellegű, a dekadencia jele. Az új biológia elve arisztokratikus. Ennek ad erőteljes hangot Nietzsche. Azonban Bergsonnak több híressé vált gondolata is az antidarwinista fejlődésméletből érthető: a két gondolkodó így eszmei rokonságba kerül. Bergson nemcsak intuicionista, de biológista is. Amikor «évolution créatrice»-ről beszél, akkor az élet előtte nem az összes szemléletes élmények foglalata, melyhez a holt éppúgy tartozik, mint az élő (így még az élmény nem válhatnék metafizikai világelvvé), hanem életben az organikus életet, mint a világ részét érti, ahogyan a biológia szaktudománya. Az életnek tehát egy tágabb és egy szűkebb fogalmával operál. A világ metafizikai lényege nála is nem a létfönntartásban, hanem az életfokozásban áll. Bergsonnak az anyagról, mint az élet feszültségéről vagy ernyedéséről való elmélete az új biológiai gondolkodás terméke.

Rickert remek könyvének ezután következik a legkiemelkedőbb fejezete: a biológisztikus realitás-elv kritikája. Az életfilozófia a biológiai kategóriákat egyoldalúan világkategóriákká szélesíti ki, amikor azt mondja, hogy csak a közvetlenül átélt lét az igazán *reális*. Minden közvetlenül átélt azonban *eleven*. Így kapcsolódik össze az életprincipium a valóságprincipiummal. A reális világ csak mint eleven világ érthető.

A különböző tudományok különböző távolságban állanak az élethez s így a valósághoz. Legtávolabb áll a matematika: benne semmi sincs az élő valóságból. Kevés van ebből a fizikában és kémiában, legközelebb áll hozzá a biológia. Azonban — mondja Rickert — mindez csak *fokozati*, de nem *elvi* különbség a tudományok közt. Valamennyi természettudomány az ő *általános* fogalmaival távol áll a maga közvetlen és szemléletes reális eleveniségében mindig *individualis* léttől. A modern életfilozófia félreérti önmagát, ha a biológia *fogalmaival* támaszk-

kodik. Abból indul ugyanis ki, hogy az «észfogalmak» számára a reális élmények teljessége és sokfélesége, tehát az igazi valóság mindenkorra hozzáférhetetlen marad. Azonban tud-e ezen a biológizmus valami lényegeset változtatni? Vajjon az ő fogalmai is nem észfogalmak? Vajjon ezek segítségével, mivel életfogalmak, több közvetlen realitást tud megragadni, mint a természettudomány többi fogalmaival? A biológiai fogalmak is az ész fogalmai s közömbös az, hogy a mechanikai fogalmakhoz közelebb vagy távolabb állanak. *Minden biológizálás egyszersmind logizálás.* A biológia nem a reális életet, anint ezt közvetlenül átéljük mint valóságot, veszi föl fogalmainak tartalmába. Ezt mint tudomány nem teheti. «Megöli» az életet (hogy az intuitív életfilozófia nyelvén szóljunk) s megöli annyiban, amennyiben megérti s csak annyiban tudomány. amennyiben megérti. A biológusnak kétségkívül más az anyaga, mint a fizikusnak vagy a kémikusnak. Azonban nem dolgozik valami ezekétől teljesen különböző, intuitív módszerrel. Az organizmusok életéhez a biológia kétségkívül közelebb jut, mint a mechanika, azonban a valóságos élet közvetlenségét és eredetiségét egy természettudományban sem éljük át. Amikor az életfilozófusok a fizikát támadják, hogy mennyire eltávolodik a közvetlen realitástól, *elvileg* ugyanakkor a biológiát is támadják s így a biológizmus a «tudomány» kritikájával önmaga alatt vágja a fát. Régebben a fizika volt a filozófiában a divat, ma a biológia. A divatok változnak, azonban úgy látszik az elv állandó: mindig a rész akarja az egészet jelenteni.

A biológizmus nem veszi figyelembe, hogy az elevenesség s közvetlenség hiánya nemcsak a generalizáló természettudományoknak, hanem *valamennyi* tudománynak sajátja. Minden ismerés már az élő valóságtól való távolodás. *Nincsen tudomány fogalni gondolkodás nélkül,* sőt éppen az az értelme minden fogalomnak, hogy a dolgokat a közvetlenül valóságos élettől bizonyos távolságba állítja. A legelevenebb tárgy is, melyre valamely ismerés irányul, annyiban megszűnik reálisan élni, amennyiben fogalom formájába öntöttük. *A valóság és a fogalom dualizmusa sohasem szüntethető meg.* E dualizmus legyőzése egyszersmind magának a tudománynak legyőzése. Még a legelevenebb individualissal foglalkozó történettudomány is, amennyiben fogalmakat alkot, «megöli» az életet. Az elevenről való fogalmak még nem eleven fogalmak. Kétségkívül

nemcsak a merevről, hanem a folyóról, élőről is vannak fogalmaink, de ezek maguk nem folyók, élők.

Mivel minden gondolkodásnak formára vagy fogalomra van szüksége, föloldhatatlan ellenmondásba bonyolódik az a kísérlet is, hogy az életet a maga közvetlenségében mint *metafizikai* világelvet gondoljuk. A metafizika is kénytelen, ha az életről fogalmat alkot, az életet a maga közvetlen valóságában megőlni. Ennélfogva semmiféle életfilozófia nem tartalmazhatja magát a reális életet. Aki az eleven életet akarja átélni és a reális világ «lényegét» így megtalálni, annak föl kell hagynia a tudománnyal, annak a világot a maga realitásában megismerhetetlennek kell nyilvánítania. Ez azonban éppúgy, mint a biológisztikus ismeretelmélet, mely az ismerést kizárólag a haszon szolgálatába állítja (pragmatizmus), abba az állapotba való visszasülyedés, amikor még a *theoretikus* ember nem szerepelt s az ember a világot pusztán csak átélte. Ezt semmi esetre sem dicsőíthetjük mint a filozófia «haladását».

A biológizmusnak eddigi kritikája a világnézetnek csak ismeretelméleti s ontológiai oldalára, a *létre* vonatkozott. Rickert ugyanilyen tüzetes bírálat alá vonja a biológizmus *értékelméleti* oldalát is. A kérdés ez: lehetséges-e az önértékeket az életértékekkel azonosítani s így az értékelméletet biológiára alapítani? Rickert először is kimutatja, hogy a természettudomány, mint ilyen, értékkérdésekben nem tájékozathat bennünket, mert értékmentes. Az életnek, mint pusztá életnek, magában nincsen értéke; helytelen azt állítani, hogy valaminek értéke van pusztán azért, mert élő. Az élőnek csak bizonyos fajtája állítható mint értékes egy másik fajtával, mint kevésbé értékessel vagy egyenest mint értékellenessel szembe. Vajjon azonban melyik fajta értékes, az élő maga sohasem árulhatja el. A fejlődő és visszafejlődő élet kifejezések mint nevek az értékesség vagy értéktelenség szempontjából semmit se mondanak. Mindig azon fordul meg a dolog, *milyen* élet fejlődik, *milyen* élet pusztul. Különben nem tudjuk, vajjon értékfokozódással vagy értékcsökkenéssel állunk-e szemben. Bizonyos élet fejlődése nyilvánvalóan értékellenes lehet, egy másik pusztulása nyilvánvalóan értékes. Az élet biológiai értelemben véve éppoly kevésbé értékfogalom, mint az átélt élmény. Az élet, mint ilyen, magában véve még nem jelent jót. Ezzel egyszersmind elesik minden olyan állítás, mely arra megyen ki, hogy az

igazság, jóság és szépség értéke s ennek megfelelően a kultúrájuk jelentősége, melyekben amaz értékek megvalósulnak, tehát a tudomány, művészet, erkölcs, vallás pusztán életértékekre vezetendők vissza, vagy hogy minden kultúráérték csak az életértékek fokozása és elfinomítása. Ha a pusztá élet magában véve értékelileg közömbös, akkor fokozása és elfinomítása, új tényező hozzájárulása nélkül, nem vezethet értékekhez és javakhoz. Semmiből semmi sem lesz. Most érthetjük meg igazában azt is, hogy pusztán biológiai alapon miért jöhettek létre oly különböző, egymásnak ellentmondó szocialpolitikai eszmények, melyeket főnnebb jellemeztünk. Vajjon a jelzett négy irány közül melyik az igaz? — erre a kérdésre csak ez a válasz lehetséges: amennyiben csak biológiai fogalmakra támaszkodik, valamennyi téves. Mivel a biológiai fogalmak az érték szempontjából közömbösek, azért bármilyen szocialpolitikai cél igazolására fölhaználhatók. A jelzett szocialpolitikai irányok már mind megvoltak, amikor utólag kerestek maguknak biológiai alátámasztást.

A biológizmus nagy zavarba jut a saját értékprincipiával. Mivel a kiválogatásban természeti törvényt, sőt a haladás törvényét látja, minden létező társadalmi állapotot olyannak kell elismernie, mint amely nemcsak hogy van, hanem ilyennek lennie *kell*. Hisz amit az élet produkál, az eo ipso jó. Tisztán biológiai alapon sohasem volna szabad — mint ahogy Nietzsche és a szocialisták teszik — százados kultúrfejlődés eredményeit *elítélni*. Aki ezt teszi, az kiemeli ezzel a kultúrát az életből és beismeri, hogy benne az életformák és élet törvények nem voltak mértékadók és döntők, szóval, hogy az élet természetes folyama ellen is cselekedhetik az ember. Így a biológista a saját biológiai elveit fölfüggeszti. Vajjon a rabszolgamorál vagy a felebaráti szeretet nem az élet produktuma-e? Vajjon a kapitalista nem alkalmazkodott-e? Vajjon az embernek a szerzett tulajdonságokat nem kell-e örökölnie, vagy: mint kapitalistának szerzett vagyonát utódjaira átruháznia? Az öröklő kapitalizmust hogyan tarthatja egy biológista természetellenesnek?

Ha az élet sohasem téved, akkor a világ megjavítására vagy az értékek átértékelésére irányuló kísérletnek semmi értelme sincsen. Egyáltalán a biológizmus keretében értelmetlenné válik bármely eszmény kitűzése, hogy cselekvésünk zsinórmértéke

legyen. Ami jó, az szükségképpen magától jó létre. A biológizmus ennél fogva *radikális optimizmus*. Eszmények, célok kitűzését, az ezek megvalósítására való törekvést merőben fölöslegessé teszi. Mivel minden életfejlődés, ezért minden egyúttal haladás. A «létező» és a «kellő» egy és sohasem választható el egymástól. «Ami észszerű, az valóságos és ami valóságos, az észszerű», mondja Hegel. Ami élő, az észszerű, ezt kell mondanania a biológistának. Amott a valóságos észszerűvé, itt az észszerű élővé válik. Így jutunk a hegelianizmushoz, persze megfordított előjellel. Aki azt kérdezi, mit kell tennie, az nem értette meg a biológiai alapfogalmakat. Mert hisz semmit sem kell tennie, az élet úgyis megtesz szükségképpen mindent. A következetesen végiggondolt biológizmus nem egyéb, mint *abszolút quietizmus*.

Ha a filozófia a mindenségről való egyetemes tudomány akar lenni, akkor szigorúan *szisztematikus* formát kell öltenie, azaz valamennyi tételének és fogalmának egy egységesen, elvszerűen rendezett gondolategésbe kell összezárulnia. A *rendszer* formája nélkül nem tudja a világegészet megragadni. Fogalmak, melyek nem egy rendszer tagjai, mindig csak részekre vonatkozhatnak és mindaddig, amíg nincs rendszer, a világ csak részeiben áll előttünk. Ebből a kaoszából akkor válik kozmosz, ha részeit rendezzük, ezt pedig csak a rendszer teszi lehetővé. Filozófia nem lehetséges a rendszer formája nélkül. Az élet-filozófia hadat üzen elvileg a rendszernek, mert ez szerinte az élet, mozgót, folyót megmerevíti, már pedig minden folyton mássá változó eleven élet. Ha azonban a pusztá élettartalmak kaoszából nem keresünk utat a rendszerben formált élettartalmak kozmoszához, akkor a filozófus tudományos tevékenysége elveszti minden theoretikus értékét. «A kígyó, ha nem tesz szert bőrre, tönkremegy», mondja Nietzsche. Ha a gondolatok nem öltik föl a rendszer formáját, nem tudnak megélni. Így jár az élet filozófiája is.

Jóllehet a filozófia sohasem mondhat le a logikumnak uralmáról, azaz mindig azt kísérli meg, hogy mindent a fogalmi rendszer hálójába fogjon (mert más eszköze a világ megismerésére nincsen), azért mégis őrizkednie kell a panlogizmustól vagy racionalizmustól, vagyis attól a hittől, mintha a logikum, a racionalis volna maga a világ szubstanciája s nem csupán az, amivel a világot gondoljuk. Amikor tehát az

egésznek racionalis, tudományos fölfogására irányuló törekvés odavezet, hogy a világmindenséget pusztán racionalis világként fogják föl, akkor valóban nagy jelentősége van az eleven *életre* való utalásnak, mely mindig irracionális, ésszel föl nem érhető. Ezért nem fölösleges, ha egyes gondolkodók erőlyesen hangsúlyozzák az élet szemléletes és eleven közvetlenségét, az elemi élményeket s az ezekből fakadó irracionálisismust, vagyis az észismeret határait az eredetileg adott, minden fogalmi uralomnak fittyet hányó szemléleti végtelen sokféleséggel szemben. Az ész világa még nem a valóságos világ. Ennek kiemelésével mind Dilthey és Simmel, mind a biológisták, amilyen Nietzsche, Bergson vagy James, a tudományos filozófia körül is rendkívüli érdemeket szereztek s látóköriünket szélesítették. Az életfilozófiának főképp ebben áll igazi jelentősége.

Rickert művének főbb gondolatait azért vázoltuk itt tüzete-  
sebben, mert a ma uralkodó divatos filozófiai áramlatoknak valóban klasszikus kritikája. Minden egyoldalúságot kerülő tárgylagossága, rendkívül finom és világos elemzése, mely mögött egy évtizedek óta kiérlelt rendszer konstruktív szempontjai húzódnak meg, művét korunk filozófiai szellemébe való bevezetésre a legajánlatosabbá teszik. K.

**Czukur Károly:** *A relativitás elve.* Második kiadás. Budapest, 1921. 112 lap.

Ha a. jelenkor új, teremő gondolatait kutatjuk — bár a jelenre vonatkozó ítéleteink szükségképen szubjektívek és csak megérzésre támaszkodók — úgy látjuk, mintha a körülöttünk lévő világ természettudományi megismerésében egy új küszöböt lépnénk át, ahonnan új *világfelfogás* kezdetei tárulnak elénk.

Ez új világfelfogásnak egyik — a nagyhíró Einstein nevéhez fűződő — vezérgondolatát adja az olvasó elé Czukur Károly, *A relativitás elve* című munkájában. Előszavában kitűzött nehéz feladatát: a relativitási elmélet mély és egyszerű alapgondolatát a súlyos matematikai apparátustól mentesítve a gondolkodó laikus számára feltárni, elég sikeresen oldotta meg.

Az Einstein-féle relativitási theoria, melyet néhány év előtt csak szakemberek ismertek, a legszélesebb körök érdeklődését méltán keltette fel, mikor a belőle folyó — kozmikus és más jelenségekre vonatkozó — számítási eredményeket a kísérleti kutatások igazolták. A csodálathoz azonban csodálkozás járul,

mert az új tan azokat az alapfogalmakat, melyeken az egész mechanikai természetmegfigyelés, mint megingathatatlan pillérek felépült, lényegükben átalakítja. Mind a három alapfogalom: tér, idő és tömeg az Einstein-féle elméletben elmélyül és összeolvad egyetlen magasabb egységbe. Az a sajátos világkép, mit Einstein élénk tár, a gondolkodásnak oly irányát követeli, mely a századok által szentesített szokásoktól eltér, megmászja a fogalmakat, melyekkel felnőttünk, az elvonatkoztató képesség oly magas fokát kívánja, melyhez a négy dimenziós geometria követelményei is hasonlíthatatlanok, de *megszabadítja a gondolkodást azoktól a keretektől, melyek eddig megakadályozták azt, hogy az egységes világot valóban mint egységet fogjuk fel.* Hypothesisektől függetlenül adja magyarázatát oly tényeknek, melyeket a klasszikus mechanika homályban hagyott, megszünteti bizonyos kísérleti eredményeknek eddig csak mesterséges feltevésekkel megmagyarázható ellentéteit és megvilágítja a mindenségét átható gravitáció jelenségét.

Már a klasszikus mechanika kimondja, hogy egy zárt rendszer belsejében a mozgási jelenségek lefolyására teljesen közömbös, hogy a rendszer nyugalomban, vagy egyenesvonalú egyenletes mozgásban van-e. A mozgás irányát megállapítani nem lehet, mert a sebesség egyenletes, gyorsulás nincs, tehát nincsenek külső erők, melyek a mozgásirányra megfajtást adhatnának.

Ha azonban a newtoni mechanikát elektromágneses rezgések terjedésére, vagy ami ugyanaz, a fényre alkalmazzuk, mely a nyugvó éterben  $300,000 \frac{\text{km}}{\text{sec}}$  sebességgel halad, elméletileg meg lehetne határozni a Föld keringésének abszolút sebességét, mert ha a Föld és a fénysugár szembe haladnak, a két sebesség különbségének — ha egyirányban haladnak, a két sebesség összegének kell mint fénysebességnek kiadódni. A kísérleti eredmények ennek ellentmondanak. Michelson és Morley legpontosabb mérései a fénysebességnek minden irányban ugyanazt az értéket adták.

Az ellentmondás megszűnik, ha Lorentz- és Fitz Geraldal azt a hypothézist vesszük fel, hogy két térpont távolsága a mozgás irányában megrövidül, különböző mértékben, a szerint, hogy milyen viszonyban van a mozgássebesség ( $v$ ) a fénysebességhez ( $c$ ). A nyugvó megfigyelő egy tőle eltávolodó rendszerre vonatkoztatott hosszegységet (botot) annál rövidebbnek lát, minél na-



gyobb sebességgel távolodik tőle a rendszer. Ha  $v$  közeledik a fénysebességhez, a rövidülés számottevő s ha  $v=c$  minden hosszúság eltűnik. Pl. a gömb körre lapul.

Valamely szakasz hossza tehát nem egyértelmű, hanem az illető rendszer relativ sebességétől függ. Így a szakasz hossza relativ fogalomná válik.

Az idő abszolút jelentése is eltűnik. Az az idő, mely a fény-sugárnak egy tükörhöz és onnan visszaérkezéséhez szükséges, más egy mozgó rendszerben, mint a nyugvóban. Az idő a mozgó rendszerben lassabban telik, mint a nyugvóban. Ha a fény terjedési sebessége nem volna oly rendkívüli nagy, a megmeggyezés már régebben feltűnt volna.

Ha a viszonylagos mozgásban lévő rendszerek egyikéből át akarunk lépni a másikba, át kell számítani a hossz- és idő-mértéket olyformán, mint a Celsius fokokat számítjuk át Réaumur fokokra. Itt az átszámító egyenleteket az ú. n. Lorentz-transzformáció adja.

Einstein megmutatta, hogy a Lorentz-transzformáció formulái mesterséges hypothezistól függetlenül nyerhetők és általános érvényűek, ha a fénysebességet egymáshoz viszonyított mozgásban lévő rendszerekre vonatkoztatva, a tapasztalással megegyezően (Michelson kísérlet) ugyanannak vesszük fel és a valóságban lehetséges sebességek felső határául tekintjük. Így a Lorentz-transzformációnak az az értelme, hogy a fény bármely rendszerben gömbhullám alakjában terjed. Ez kifejezhető olyan egyenlettel, melyben szerepel a tér három dimenziójának megfelelő, a helyzettel változó három térkoordináta ( $x, y, z$ ), negyedik változóul az idő ( $t$ ) és a fény terjedési sebessége ( $c$ ). Ha  $c$ -t mint egységet vesszük fel és a  $t$  helyébe az imaginárius  $it$ -t tesszük, az egyenlet teljesen homogen lesz mind a négy változóra. E négydimenziós időtérkontinuum a Minkovski-féle világ, mely nemcsak az egész világteret, hanem az időbeli történetet a homályba vesző múlttól a legtávolabbi jövőig felöleli. Egy tömegpont mozgása ebben a világban «világvonalat» ad.

Ha a szűkebb értelemben vett relativitási elvet a mechanika összes területein alkalmazzuk, pl. egy mozgó tömeg összes energiájának kiszámítására, arra a meglepő eredményre jutunk, hogy a mozgó test tömege nagyobbodik, ha pl. hősugárzás éri. Az energia tehát bizonyos tehetetlenséget képvisel és átalakulhat tömeggé. Viszont: ha valamely test energiát sugároz ki, tömege

fogy. (Az anyag és energia megmaradásának elve egygyé olvad.) Továbbá, hogy a tömeg nagysága más a mozgás irányában, mint az arra merőleges irányban, mely következtetéseket Bucherer és Kaufmann bonni fizikusok katód és rádiumsugárzások ilyen irányú megvizsgálásával kísérletileg igazoltak. Így a tömeg sem állandó fogalom.

A speciális relativitási theoria az egyenes vonalú, egyenletes mozgásban lévő rendszerek egyenértékűségét mondja ki. Az általános relativitási elv tetszés szerinti (gyorsuló, forgó) mozgásban lévő rendszerek egyenértékűségét posztulálja. A mozgástörvények bármely rendszerre invariánsak.

A világegyetemben az összes mozgások gravitációterekben történnek. Mindenütt van tömegvonzás s ez erő hatása alatt a testek változó sebességgel mozognak. Az abszolút tér hipotézis. Érzékletünk róla nincs. Csak relativ mozgásokat figyelhetünk meg.

A Föld felületén a gravitáció abban nyilvánul, hogy minden magára hagyott test ugyanazzal a gyorsulással esik, vagy az alapra bizonyos meghatározott nyomást fejt ki. A klasszikus mechanika mindkettőt a Föld vonzóerejének, egy ismeretlen hatónak — mely minden tömeg sajátja — tulajdonítja. E tényeknek azonban más magyarázatát is lehetne adni. Talán a Földnek nincs is meg ez a vonzó hatása, hanem valamennyien, a lábunk alatt lévő talajjal együtt,  $9,81 \frac{\text{cm}}{\text{sec}^2}$ -nyi állandó gyorsulással felfelé mozgó közegben vagyunk; akkor ugyanazt a nyomást éreznők lábunk alatt és a nyugalomban lévő testek esnének látszólag lefelé.

A gravitáció-tér, mely eddig csak úgy volt elgondolható, mint nagy tömegek vonzó hatásainak tere, tisztán mozgás által is származhatik. Az egyik rendszer æquivalens a másikkal. Tehát nincs egyértelmű, abszolút állapot, hanem többértelműség, relativitás. Ugyanaz a természeti erő a nyugvó rendszerre vonatkoztatva, mint nehézség, a mozgó rendszerre mint tehetetlenség nyilatkozik meg. Ebből következik a súlyos és tehetetlen tömeg egyenlősége, melyet a klasszikus mechanika ismert, de kellően magyarázni nem tudott.

Az elmélet felépítéséhez szükséges geometriai természetű építőkövek legnagyobbbrészen elő voltak készítve. Bolyai, Lobacsefszkij, Riemann, Gauss matematikai dedukciói e fizikai világgép kialakításánál lényeges szerephez jutottak.

A mindenütt változó sebesség miatt az euklidesi geometriának megfelelő egységes térmérés — melyben a vonalelem egyenes — nem lehetséges, de nem lehetséges egységes időmérés sem. A négydimenziós időtér kontinuum világvonala egyenes vonal, a gravitációs metrika szintén négydimenziós, de már nem-euklidesi strukturájú, a világvonalat meghatározó pontok koordinátái az illető helyen uralkodó vonzási állapotoktól függenek. Az általános relativitási elmélet vonaleleme a tért, időt és tömeget feloldhatatlan egységbe összeolvasztva tartalmazza. A tömegnek a téridőben nincs önálló léte, hanem annak strukturáját és mértékviszonyait meghatározó integráns alkotórésze. Ebben a nem-euklidesi időtérkontinumban két pontot összekötő legrövidebb út nem egyenes, hanem valamilyen görbe vonal. A világvonal elgörbül.

A «távolbahatás», mely végtelen gyorsan terjed tova, nem létezik. Vonzóerők csak ott működnek, ahol tényleg vannak s terjednek valamely pontról a szomszédos pontra a fény sebességével. A gravitációnak ez a magyarázata kielégíti a folytonosság követelményét. A materiának a vonzástérhez ugyanaz a viszonya, mint az elektromosságnak az elektromos térhez. Az éterhipotézis feleslegessé válik.

Míg a newtoni mechanika egyrészt a tehetetlenség, másrészt a tömegvonzás törvényén nyugszik, Einstein mechanikájának egyetlen alaptörvénye, hogy a gravitációs időtérben mozgó tömegpont a legrövidebb úton, a világvonalon halad.

Ez elmélet mellett szólnak: A Merkúr perihel mozgása: a Nap közelében áthaladó fénysugár útjának elhajlása (melyet az 1919-i braziliai napfogyatkozásnál észleltek) a spektrálvonalaknak a vörös szín felé való eltolódása (Grebe és Bachem vizsgálatai igazolták).

A fizikai világ egyszerű és szemléletes magyarázatát adó newtoni mechanika Einstein mechanikájának alsó határául tekinthető. Első megközelítésben ennek eredményei azéval megegyeznek, csak a fénysebességhez már mérhető viszonyban álló sebességeknél válnak észrevehetőkké az eltérések.

Czukur Károly rámutat a relativitás elvének ismeretelméleti és filozófiai jelentőségére is. Minden relativ. A természettudományt Kant «Ding an sich»-je, melyről semmit sem tudhatunk, de melynek mégis ott kellett rejlenie minden tünemény mögött, nem elégíthette ki. Ha semmi abszolút nem létezik,

kérdéssé válik, hogy egyáltalán van-e ilyen «Ding an sich». Einstein szerint nincs. A dolgok csak számunkra léteznek, mindig egy bizonyos rendszerre vonatkoztatva.

Dr. Albert Anna.

**F. Nietzsche: Schopenhauer, az élet mestere.** (Sch. als Erzieher). Fordította Varró István. Budapest, 1921. 149. lap.

Nietzsche első korszakát egy új kultúra megalkotásának vágya foglalkoztatta. Ennek a kérdései hozták létre a «Korszerűtlen Elmélkedések»-et. (Unzeitgemässe Betrachtungen), melynek a Schopenhauerről szóló darabját fordította magyarra most — sajnos, jogtalanul megváltoztatott alcímmel — Varró István.

N. elmélkedésének az a célja, hogy Schopenhauert mint nevelőt állítsa elénk, alkalmat ad rá, hogy a szerző kíméletlen bírálatot mondjon kora kulturális viszonyairól s a helyes út keresők elé, mint ideált Schopenhauert helyezze.

Koráról a legsötétebb pesszimizmus hangján szól. Szerinte a világ olyan szegény gondolatban és jóságban, mint még soha. Minden kishitűségre és az erkölcsi erő hiányára mutat. Súlyosbítja a bajt, hogy ezeket a halálos betegségeket még le is akarják tagadni, s ezzel megakadályozzák az orvoslásukat.

A meglevő kultúra csak arra alkalmas, hogy visszaéljenek vele és kihasználják. Kihasználja elsősorban a keresők önzése. Lehető nagy műveltséget, ebből következőleg sok igényt kívánnak, a mi szükségessé teszi a nagy termelést és nagy nyereséget eredményez. Kihasználja az állam önzése. Csak annyi szabadságot ad a szellemi erőknél; amennyivel a fennálló intézményeket szolgálhatják. Kihasználja azoknak az önzése, akiknek azért van szükségük a kultúrára, hogy vele lelkük rútságát elleplezzék. Kihasználja végül az önző tudós, aki örök harcban áll az igazi kultúra birtokosával: a zsenivel, mert a tudós megöli, szétszedi a természetet mikor megérteni akarja, a zseni pedig új, élő természettel akarja gazdagítani.

A modern élet színei elgyengültek és halványak, de halatlan és kegyetlen erők gyűlnek meg a halvány színek mögött. Ezért sietnek egyesek olyan mohón élni. «A szerencsevadászat sohasem nő nagyobbra, mint ha a szerencsét máról holnapra kell elkapni, mert hátha holnaputánra minden vadászatnak vége lesz.»

Az emberek lusták és gyávák arra, hogy önmagukat éljék.

Az olyan kor pedig, amelynek emberei gyáván a közvélekedésnek élnek, ki fog töröltetni az emberi élet valóságos történetéből.

Mi fogja az emberiséget arra ösztönözni, hogy igazi képét kialakítsa?

Három embertípus hatott az újabb korra ösztönszerűleg. Rousseau, Goethe és Schopenhauer embere. A Rousseauból fakadó erők forradalmakra ösztönöznek, Goethe embere fenntartó és kiegyenlítő erő, Schopenhauer embere lenézi az eudaimonizmust, mely nem emelkedett magasabbra az állati létnél, belátja, hogy a legtöbb, amit az ember elérhet, a heroikus élet és «magára vállalja az igazlelkűség önkéntes szenvedését.»

«Élni annyi, mint veszedelemben lenni». Schopenhauert, mint minden embert, három veszedelem fenyegette életében. A magára maradás, az igazság elérhetetlenségén való kétségbeesés és a beleütközés az emberi tehetség és akarás hatáiraiba. Schopenhauer keserű hangulattal, de egészségesen került ki e veszedelmekkel vívott küzdelemből és maradt annyi ereje, hogy másokat is elvezessen az igazi kultúra felismeréséhez. A kultúra az ember önmegismeréséből és önelégületlenségéből fakad. Valami magasabbat és emberibbet látunk felettünk önmagunknál: a filozófust, a művészt, a szentet. A kultúra feladata, hogy ezeket létrehozza. A feltételek, amelyek között a nagy ember kifejlődhetik, nagyjában megegyeznek azokkal, melyek Schopenhauert eredményezték. Ezek: szabad, férfias jellem, emberismeret, nem tudós nevelés, mentesség minden állami megszorítás, kenyérkereseti kényszertől. Ezek tették lehetővé, hogy kifejlődjék az a mester, a ki megtanít egyszerűnek és becsületesnek lenni.

Az a Schopenhauer, akit Nietzsche így elénk állít, sok tekintetben különbözik a történeti Schopenhauertől: Nietzsche meggyőződéseit vallja, Nietzsche céljai felé vezeti az embereket e munka szerint, ahol érdekesen vonul meg egyelőre a háttérben a későbbi Nietzsche *Übermensch*-e (mert már itt is ennek még öntudatlan eszméje mozgatja elmélkedését), — s amelyet sok lelkesedéssel, hittel, de sok szóval írt meg a szerző, mégis olvasni éppen napjainkban igen gondolatébresztő, mert ma ismét az új embert várjuk a régi világ romjain.

*Magyar Erzsébet.*

## EGYESÜLETI ÉLET.

---

### Közggyűlés.

A Magyar Filozófiai Társaság 1921 február 23-án tartotta meg rendes közgyűlését, nagy számú tag részvételével. Pauler Ákos elnöki megnyitója után Nagy József olvasta fel Kultúra és Filozófia című tanulmányát. A közgyűlés további tárgyai voltak: a titkári jelentés és a számvizsgáló bizottság jelentése. A közgyűlést választmányi ülés előzte meg, amelyen Gorka Sándor előterjesztette az 1921. évi költségvetést. Ezt a választmány egyhangúlag elfogadta; továbbá magáévá tette azon indítványt, hogy az ez évi tagdíjat 20 koronára, az előfizetési díjat 30 koronára és az alapító-tagsági díjat 400 koronára emeli fel.

### Titkári jelentés.

A nemzeti reneszánsz jegyében újjászerveződött társaságunk fokozott mértékben törekedett kitűzött céljainak megvalósítására: a filozófiai tudományok intenzívebb művelésére és terjesztésére. Ha az elmúlt esztendő eredményei nem is voltak kielégítőek és sok kívánni valót hagynak is hátra, ennek oka nem igyekezetünk és törekvéseink hiányosságában keresendő, hanem ama körülményekben, melyek ma a csendes és eredményes tudományos munkálkodás elé annyi akadályt gördítenek.

A múlt évben tartott felolvasó üléseinknek a következő tárgyai voltak: *Somló Bódog*, Platon államtana; *Ortway Rudolf*, A relativitás és a gravitáció elmélete; *Nagy József*, Taine elmélete a történetről; *Karmis Gyula*, W. Wundt; *Ritók Emma*, Művészi alkotás és művészi forma; *Várkonyi Hildebrand*, A szavak nélküli gondolkodásról.

Folyóiratunk 1920-as évfolyama tekintettel a nagy nyomdaköltségekre és a papírhányra, szokatlanul kis terjedelemben jelent meg. Mindössze hét tanulmányt adhattunk ki. Reméljük, hogy társaságunk anyagi helyzetének ez évben várható lényeges javulása, lehetővé fogja tenni az Athenæum-nak a régi terjedelemben való megjelentetését.

1920 szeptember 28-án társaságunkat súlyos veszteség érte, midőn nagyrabecsült tagtársunk *Somló Bódog* megrázóan tragikus körülmények között, munkaképességének teljességében vált meg tőlünk. Halála nemcsak társaságunkat és a hazai tudományosságot sújtotta pótolhatatlan veszteséggel; elhunytát a külföldi tudós-világ is szé-

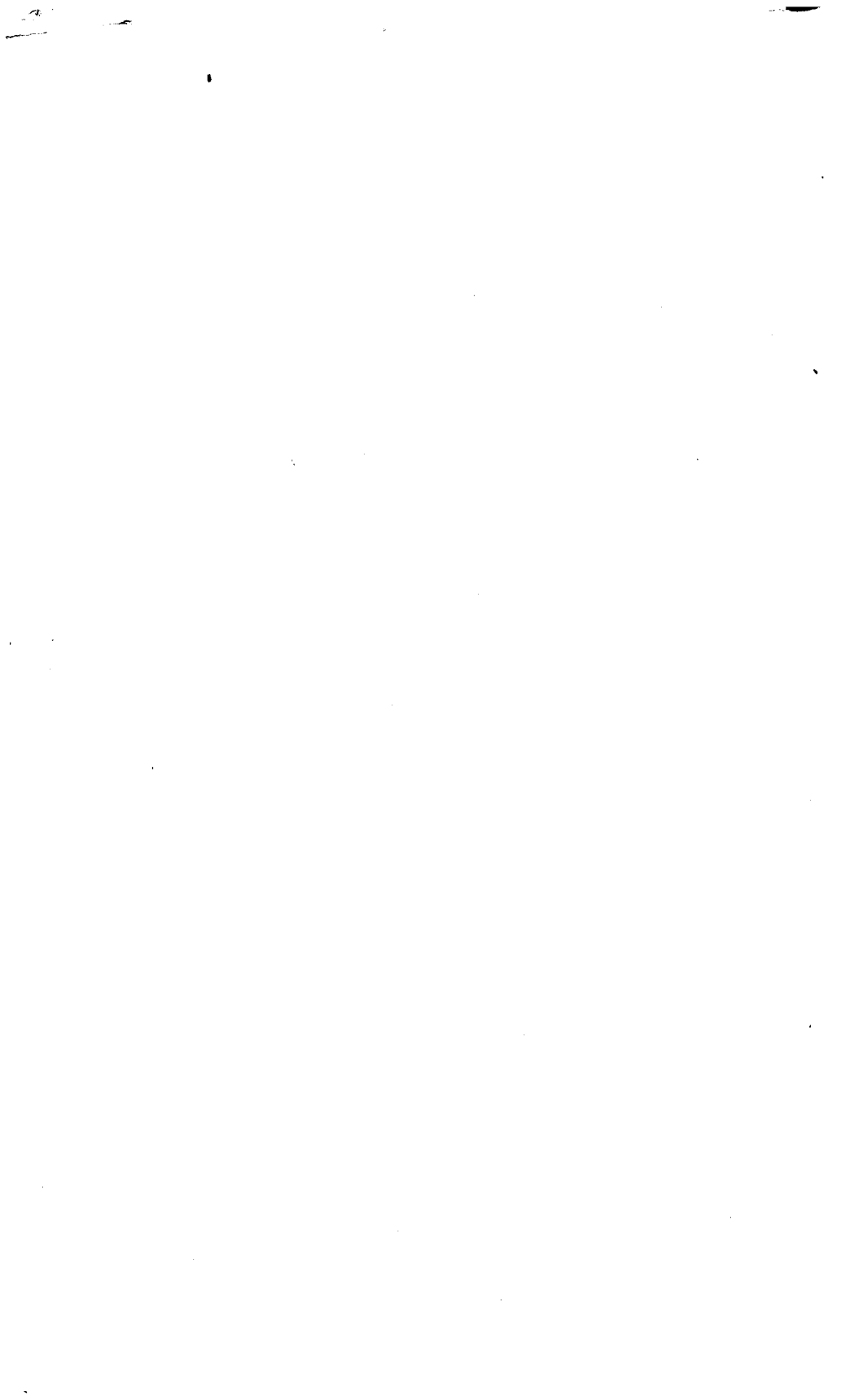
les körben gyászolni fogja. Élete az igazság folytonos és tárgyilagoss kutatásában merült ki, s eredménydús jogbölcseleti, szociológiai és általános filozófiai vizsgálódásait kitűnő szakmunkák egész sorában fektette le, melyekből tanulságot és okulást fog meríteni a késő utókor is. Áldott legyen emléke.

Ezúttal is hálás köszönetünket fejezzük ki a Fővárosi Könyvtárnak ama nagy előzékenységeért, mellyel előadótermét egyesületünknek az 1920-as évben rendelkezésére bocsátotta.

*Új tagok.*

Árway János m. kir. őrnagy-lelkész, Berger László, Bleyer György, Cseh István, Erlich Pál, Erdei József főgimn. tanár, Erdélyi Rózsi, Fáy Árpád, Huszár Adolfné, Kovács Loránt orvostanhallgató, Krausz László, Lánzos Anna orvosnő, Lusztig Melanie, Mátray Rudolf ciszt. főgimn. igazgató, Medgyesi Zsófia, Mihály Emma, Morvay Győző főgimn. igazgató, Nagy Aranka, Nagy Józsefné, Naszályi Józsefné, Naszályi Miklós, Német Etel, otrokocsi Jakab Sándor, Preisz Artur, Preisler Károly, Rechnitzer Ilonka, Róbert Pál, Schrantz Zoltán evang. segédlelkész, özv. Szalay Károlyné, Szakolcay Irén, Szüts Mária, Techert Margit bölcsészethallgató, Telegdi Andor, Váradi Jenő mérnök, Varga Sándor bölcsészethallgató, Veres-marty Ilona, Vermes Mihály ügyvéd, Windegg Sári.

---





# AZ INDUKCIÓ ELMÉLETE.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

---

## BEVEZETÉS.

### A különféle elméletek.

A valóság folyton változó szinguláris jelenségek végtelen halmaza. Értelmünk azonban a változó sokféleségek ezen végtelenségében keresi az állandót, az egyetemet, mely nélkül a valóság csak értelmetlen chaosszá lenne számára. Az egyes változó, részleges adottságokban az egyetemes állandó egésznek ezen kutatása az *indukció*.

Az indukció első öntudatos alkalmazójának *Sokrates* szokták tekinteni. Nála azonban az indukció csak a fogalmak megállapítására szolgál. Az indukció elméletével behatóbban csak az újkorban kezdtek foglalkozni. *Bacon* kiemeli rendkívüli fontosságát, az ő indukció-elmélete azonban csak a tények mechanikus katalógizálása. Az a priori elemeket nem veszi figyelembe, az induktív általánosítás jogosultságának igazolásával sem foglalkozik. Az értelemre súlyokat akar rakni szárnyak helyett. Nem veszi észre, hogy az általa kárhoztatott *anticipatio naturæ*, a kutatás eredményének egy vezér-hipotézis alakjában való megelőzése mennyire szükséges az *interpretatio naturæ*-hez.

*J. St. Mill* indukció-elmélete magán hordja empirizmusának bélyegét. Az indukció szerinte tisztán a tapasztalati adottságok nagy számának összehasonlításán alapszik. Az egyik tapasztalati általánosítást a másikkal kiigazítva, egyik indukciót a másikkal támogatva, az újabb tapasztalat által folyton csiszolva, javítva jutunk el helyes általánosításokhoz. Az indukció a legkezdetlegesebb tapasztalati általánosításból, az *enumeratio simplex*-ből származik és alapja az *okság elve*, mely maga is a legáltalánosabb tapasztalaton alapuló legeggyetemesebb induktív általánosítás. Épen ezért az induktív általánosítás nem is terjedhet

túl a tapasztalás körén. Nem igazolja Mill, hogy egyáltalán mi jogosít a tapasztalati adottságokban bizonyos általánosságok feltételezésére. Nem veszi figyelembe az intuíciónak, az egyéni invenciónak fontos szerepét sem. Ő is az előző indukció-elméletekhez hasonlóan néhány általános szabályt akar adni, melyek alkalmazásával mechanikusan jutunk el helyes induktív általánosításhoz. Pedig ezek alkalmazásánál az értelem az induktív művelet nagy részét már tulajdonképpen el is vég-zte.

A tapasztalásból vont általánosítás jogosultsága nem igazolható ugyancsak a tapasztalásból, ezért az indukciónak a priori és a posteriori elemekből kell összeszővődnie. A megvizsgálandó esetek kiválasztásánál sem bizzuk magunkat a véletlenre, hanem előbb nagyjából megalkotjuk magunknak a valószínű eredményt egy *vezér-hipotézis* alakjában, melynek igazolásához keressük azután a tapasztalati adatokat is. Ezen hipotézis megtalálásához azonban nincs semmiféle általános szabály. Ez egyéni invencióból származó szerencsés ötlet, az összefüggések intuitív megpillantása, melynek igazolásánál az egyes módszereknek csak olyanféle szerepük van, mint okoskodásunknál a szillogizmusnak. Így azután elmosódik az indukciónak túlságosan kiélezett megkülönböztetése a többi módszertől. Az induktív általánosítás helyességének végső igazolása azonban mégis csak a tapasztalattal való megegyezés, ezért az indukció nem vezethet feltétlen bizonyosságra.

Fries indukció-elméletében már nagy részben érvényesülnek ezen szempontok. Az egyes esetek számából legfeljebb csak arra következtethetünk a matematikai valószínűség-számítással, hogy a megegyező jelenségeknek közös oka van. Ezt *empirikus indukciónak* nevezi. De hogy mi ez az ok, azt heurisztikus maxima nélkül nem állapíthatjuk meg. Először tehát az adott eseteknek valami lehető magyarázata után kell kutatnunk, azután bizonyítanunk kell e magyarázat helyességét. Az ilyen indukciót *racionalis indukciónak* nevezi. Az indukcionál regresszive következtetünk egyes ténsorozatok előfeltételeire.

Jevons igen fontosnak tartja a dedukcio szerepét az indukcióban. Nem különálló, független módszerek ezek, hanem vegyítve alkalmazzuk őket az igazság kutatásában. Oly viszony van közöttük, mint az inverz matematikai műveletek között. Minden következtetés vagy direkt, vagy inverz dedukció. Bizonyosságot csak azon törvénynek tulajdoníthatunk, melynek érvényessége deduktíve is kimutatható. Az *indukció inverz dedukció*. A vaktában való kísérletezés nem vezet eredményre, ezért az indukciónál oly hipotézist kell keresni, melynek deduktív következményei megegyeznek a tapasztalattal. Az indukcio: «*marriage of hypothesis and experiment*». Az indukcio csak nagyfokú valószínűséget érhet el. A természet egy golyókkal telt urnához hasonlítható, melyből különféle golyókat húzunk és azokból a valószínűségszámítással következtetünk az urna tartalmára. Fundamentális posztulátum azonban, az urna tartalmának változatlansága, a természet állandósága, melynek bizonyítására képtelenek vagyunk. Jevons az indukciót *valószínűségszámítássá* törekszik átalakítani. Az indukciónál azonban nemcsak a megügyelt esetek számát vesszük tekintetbe, hanem az egész valóságra vonatkozó, már igazolt ismereteink nagy részét is és oly törvényt keresünk, mely ezekbe beleilleszthető. Ezen eljárás-hoz az egyes esetek csak indítékul, csak például szolgálnak. Sohasem különálló igazságokat állapítunk meg, hanem egyik igazságot a másikkal erősítjük, egyik indukciót a másikkal támogatjuk. Ez eljárásnál pedig nem alkalmazható matematikai számítás. Valamely jelenség gyakori ismétlődéséből sokszor, a valószínűségszámítással ellentétben, az ok további fennmaradásának épen a valószínűtlenségét várjuk. Sok eső után inkább számítunk derült időre, mint újabb esőre.

*Sigwart* szerint az indukcio a *redukció* egyik faja, vagyis az indukciónál is a premisszákat keressük a tapasztalati tényekhez, mint zárótételekhez. Az induktív általánosítás jogosultsága pedig azon bizonyíthatatlan, de mellőzhetetlen posztulátumon alapszik, hogy az egyes adottságok

szükségképiek és mint okaikból általános szabály szerint következők megismerhetők.

### I. Az induktív általánosítás típusai.

1. Az újabb indukcio-elméletek mind megegyeznek abban, hogy az induktív általánosítás valami vezérhipotézissel kezdődik. Nagyobb azonban az eltérés és bizonytalanság arra nézve, mily módon igazoljuk e hipotézis helyességét. Ez a bizonytalanság nagyrészt onnan ered, hogy az igazolás rendszerint nem is tervszerű, öntudatos, hanem a már többé-kevésbé öntudatlanul megalkotott kész általánosítás menetét próbáljuk rekonstruálni, ha annak helyességét ellenvetésekkel és kételyekkel szemben vagy sokszor csak didaktikai célból igazolni iparkodunk.

A régebbi indukcio-elméletek ezen igazolásnak még részletes, *mechanikus szabályait* is próbálták megadni. Az ilyen szabályok azonban legtöbbször vagy teljesen hasznavehetetlenek, vagy csak bizonyos induktív kutatás esetében alkalmazhatók, amivel az indukcio körét jogtalanul megszükitenénk. Az ilyen szabályok rendszerint nem is találnak alkalmazásra a gyakorlatban, mert nem fejezik ki az induktív kutatás valódi menetét és vajmi kevés segítségül szolgálnak ezen munkában, legfeljebb az eredménynek mások előtt való bizonyítására, a meggyőzésnek egyszerűbb, vagy elegánsabb formába való öntésére alkalmazzuk. Tehát inkább didaktikai, mint kutatási módok.

Körülbelül olyan szerepük lehet, mint okoskodásunk közben a szillogizmusnak. Az igazságot sokkal előbb megpillantjuk, sokkal hamarabb meggyőződünk felőle, mint az a szillogisztikus formák segítségével történhetnék. A szillogizmust legfeljebb csak ott alkalmazzuk többé-kevésbé, ahol valami bonyolult összefüggésre csak lassú lépésekkel deríthetünk kellő világosságot.

Hasonlóképen a nyelvtani szabályok figyelembevétele nélkül is tudhatunk helyesen beszélni és legfeljebb akkor gondolunk ezen szabályokra, ha valami pillanatnyi kétsé-

günk merül fel, vagy ha idegen, kevéssé használt nyelven beszélünk. Így a szillogizmus, vagy az indukció szabályai is csak azoknak lennének gyakorlatilag hasznosak, akik más gondolkodási móddal lennének felruházva és csak öntudatos szillogizmussal tudnák megállapítani, hogy Péter halandó, vagy Millnek különbözés módszerével, hogy a jég a hőtől megolvad. Az induktív módszer szabályai legfeljebb a már megtalált igazság érvényességének demonstrálására szolgálnak, amennyiben ezeknél iparkodunk oly viszonyba hozni az előzményt és következményt, hogy aki a következményt elismeri, az előzményben annak okát kénytelen elismerni.

Az újabb indukció-elméletekben mindinkább kitűnik, hogy az induktív általánosítás nemcsak egyes tapasztalati tényeken, hanem más, már elismert általános igazságokon is alapul, melyekkel való összefüggés megállapítására már nem lehet az induktív módszer mechanikus szabályait alkalmazni. Így mindinkább feltűnik a dedukciónak és redukciónak fontos szerepe az induktív kutatásnál. Amint egy összefüggő szöveg valamely szavának néhány betűjéből az egész szót kitalálhatjuk a szöveg értelmére támaszkodva, úgy a természetben is néhány tényből általánosítunk az ismert törvényszerűségekkel való összefüggés alapján. A szöveg értelmével való összefüggés szorosságától függ, hogy hány betű szükséges a szó kitalálásához, úgy hogy sokszor egyetlen betűből is teljes bizonyossággal következtethetünk a megfelelő szóra. Hasonlóképen, minél szorosabban függ össze valamely induktív törvény a valóságról ismert egyéb általános törvényszerűségekkel, annál kevesebb tapasztalati adatot is elegendőnek tartunk igazolásához, mert a valóság sem állhat egymástól elszigetelt, minden értelmes összefüggést nélkülöző csoportokból, hanem egy értelmes összefüggő egésznek alkot. S amint egy szöveg értelmének megállapításánál nem olvasunk betűről-betűre, hanem betűket, sőt sokszor szavakat is átugrunk és legfeljebb csak ott betűzünk, ahol valami különös nehézség fordul elő, úgy a valóság értelmezésénél sem haladunk

tényről-tényre, hanem egy-két tényből a tények egész csoportjának magyarázatát adjuk, a tényeket csoportosan vesszük figyelembe és legfeljebb csak különös bonyolultság esetén haladunk tényről-tényre végzett rendszeres vizsgálattal. A valóság elmosódott írású szöveg, melynél az egyes helyek értelmét nem csupán betűzgető indukcióval, hanem a többi részek értelmére támaszkodva állapítjuk meg annak alapján, hogy az eddig értelmezett szöveg szerint csak bizonyos értelmű szó állhat meg és legfeljebb ahol többféle szó is lehetséges, ott vizsgálunk meg néhány betűt, hogy a lehetséges esetek közül a legbiztosabbat megállapíthassuk. Az indukcióban is sokszor elégséges néhány tapasztalati adat, hogy bizonyos összefüggések magyarázatához lehetséges hipotézisek közül egyik mellett döntsünk és az ily megállapításunk helyességének valószínűségét aligha fokozza a további megfigyelések bármily nagy száma. Mikor a hő mechanikai egyenértékének meghatározására végzett egyes mérésekből általánosítjuk a mérés eredményét, ez általánosításnál nem a mérések számára, hanem az energia megmaradásának elvére támaszkodunk. «Ich werde keine Zeit verlieren diese Versuche zu wiederholen und auszudehnen, da ich überzeugt bin, dass die gewaltigen Naturkräfte durch des Schöpfers «Werde» unzerstörbar sind, und dass man immer, wo man eine mechanische Kraft aufwendet ein genaues Äquivalent der Wärme erhält.»<sup>1</sup> Újabb mérésekkel legfeljebb csak az eddigi mérések pontosságáról akarunk meggyőződni, de nem arról, hogy minden energia-átalakulásnál ugyanazon egyenértéket kapjuk-e.

Valamely eset analizálásánál a már ismert törvényekkel való összefüggés megállapítása sokkal döntőbb fontosságú, mint csupán az előzmények és következmények bizonyos számú megegyezésének összehasonlítása. A már ismert általános törvényekkel való összefüggés megállapításának ezt a fontosságát a régebbi indukció-elméletek nem igen vették figyelembe, hanem csupán a tapasztalati adatok

<sup>1</sup> Joule: Das mechanische Wärmeäquivalent. Übers. v. Spengel.

mechanikus feldolgozását, az előzmények és következmények bizonyos számának összehasonlítását tartották szem előtt, ami pedig legtöbbször csak másodrendű művelet.

Valamely jelenségben egy már ismert jelenséggel való összefüggés felismerése sokkal fontosabb, mint a pontos katalógizálás. Az újabb indukció-elméletekben már mindinkább kezd figyelemben részesülni ezen összefüggések megállapításának fontossága is és ezért mindinkább feltűnik a dedukció és redukció fontos szerepe is az induktív kutatásnál. Ezen tekintetben még meglehetősen bizonytalanság, határozatlanság, uralkodik és legfeljebb csak kiemelik egyiknek vagy másiknak a fontosságát. Ezen zavarosság főleg abból származik, hogy az eddigi indukció-elméletek minden induktív eljárást egységesen, egyféle módon akartak magyarázni. Ha azonban jól megfigyeljük egy induktív általánosítás teljes menetét, abban váltakozva sokféle eljárással találkozunk. Midőn például a szabadesés törvényét állapítjuk meg, ennek általánosságára nem a megfigyelt esetek megegyezésének nagy számából, hanem a tömegvonzás törvényéből deduktíve következtetünk. Viszont az általános tömegvonzás törvényét a bolygók mozgásának törvényéből reduktíve állapíthatjuk meg. A bolygók mozgásának törvényét azonban csupán mint tapasztalati megállapítást vesszük fel. Archimedes törvényének általános érvényessége deduktíve bizonyos a nyomásnak a folyadékokban való egyenletes terjedéséből, mely utóbbi tisztán empirikus törvény. Az egyes tényekből való általános következtetésre vonatkozó ezen sokféle eljárást foglaljuk össze az indukció elnevezés alatt és az eddigi elméletek ezen eljárások közül csak egyiket vagy másikat emelték ki. Az indukció világosabbá tételére azonban ajánlatosnak látszik ezen sokféle eljárás között bizonyos típusokat megkülönböztetni arra nézve, hogy mily módon következik az indukció vezérhipotézisének bizonyossága. Ezen típusok természetesen sokszor egybefolynak és egy-egy indukciót különféle típusba tartozónak is vehetünk más és más szempontból való felfogás szerint.

2. Először is az indukciónak egy különös típusát különböztethetjük meg, mely lényegesen különbözik a többi indukciótól. Ez azon indukció, melyet főleg a fogalomalkotáshoz és klasszifikációhoz használunk és amelyet *definitív-indukciónak* nevezhetünk.

Ilyen definitív-indukciónak tekinthető az indukciónak ez a gyakran használt példája: <sup>1</sup> ez és az a mágnes vonzza a vasat, tehát minden mágnes vonzza a vasat. Egyesek szerint ennek általános érvényessége a természet állandóságán alapul, valójában azonban ez a mágnesség definíciójából következik. Épen azon tárgyakat nevezzük ugyanis mágneseknek, melyek a vasat vonzzák és ha ugyanaz a tárgy, mely előbb vonzotta a vasat, megszűnik azt vonzani, ezzel egyúttal megszűnik mágnessé lenni és így az előbbi általánosítás érvényességét nem dönti meg. Itt tehát tulajdonképen az egyes mágneseken tapasztalt tulajdonság csak indítékul szolgál arra, hogy a tárgyak ilyen tulajdonságát definiáljuk és épen azon tárgyakat fogjuk csak mágneseknek venni, melyeknek az így definiált tulajdonságuk megvan. Ezen általánosítás tehát meg is fordítható egy definícióvá: mágnes mindaz ami a vasat vonzza.

Definitív-indukciónak vehető az a megállapítás is, hogy minden anyag súlyos. A különféle anyagi testek tulajdonságainak analizálása útján rájutottunk a súlyosságra, mint legjellemzőbb tulajdonságra, melyet az anyag definíciójaképen fogadhatunk el. Ha tehát találunk oly testet, mely egyéb tulajdonságaiban hasonlít a többi anyagi testekhez, de nem súlyos, hogy ezt is anyagnak tartsuk-e és így az előbbi általánosításunk érvényessége megdőljön, attól függ, vajjon fenntartjuk-e továbbra is az anyag definíciójaként a súlyosságot. Itt tehát az induktív általánosítás érvényessége tulajdonképen tetszésünkön függ és azon szempont dönthet, hogy vajjon a tudományos tárgyalás egy-

<sup>1</sup> V. ö. Jevons: A logika elemei. Budapest, 1911. 148. l. Ford.: Kelemen I.



szerűsége szempontjából célszerűbb-e az anyagnak definíciójaképpen a súlyosságot fenntartani és ez általánosítást megfordítva is érvényesnek tartani: anyag mindaz, ami súlyos; vagy megkülönböztetni súlyos és nem súlyos anyagot. Így pl. a természettudomány által feltételezett éther eszerint tekinthető súlytalan anyagnak, vagy egyáltalán nem is anyagi testnek.

Az «anyag» nem valami létező, tapasztalati tárgy. Csak ez, vagy az az anyag létezik, de maga az «anyag» a mi értelmünk alkotása, fogalom, amely által mi a változó tapasztalati valóság fölé egy világos és állandó ideális valóságot helyezünk, amely által a tapasztalati valóságot az értelem logikai gépezete segítségével feldolgozhatóvá formáljuk át. A fogalomba pedig oly jegyeket veszünk fel, melyek által a dolgokat elménk számára leginkább kezelhetővé tesszük. «Az emberi szellem magában hordja a tiszta logika elveit: de minthogy azt találja, hogy az elébe táruló anyag ez elvekkel nem vág egybe pontosan, megpróbálja a logikát a dologhoz alkalmazni, úgy hogy ezeket a tiszta észszerűséghez a lehető legközelebb álló módon foghassa fel.»<sup>1</sup>

Definitív-indukciónak vehető Sokrates indukciója is.

A definitív-indukciónál tehát tulajdonképen nem is az a kérdés, hogy az általánosítás valóban érvényes-e, hanem legfeljebb az kérdéses, hogy az általánosítás valóban annyira lényeges jegyét tartalmazza-e a dolgoknak, hogy definitió, vagy klasszifikáció alapjául szolgálhat. A tapasztalás tehát az ily általánosítás érvényességét nem döntheti meg, legfeljebb a fogalmak másféle osztályozását teheti kívánatossá, mely által a tapasztalat tárgyaiban nagyobb rendet és világosságot teremthetünk. A tapasztalati tudományok fogalmai nem merevek, változatlanok, hanem folyton fejlődnek, tisztulnak a tudomány haladásával. Azoknak tartalmát mi szabjuk meg és változtatjuk aszerint, amint a tudomány fejlődése azt megkívánja. A még ismer-

<sup>1</sup> Boutroux: A természettörvény fogalma a jelenkor tudományában és filozófiájában. Ford.: Fogarasi. 13. l.

retlen újabb esetek tehát az ilyen általánosítás érvényességét nem döntik meg, legfeljebb arra a belátásra vihetnek, hogy a fogalmak eddigi csoportosítása a tudomány haladását nagy mértékben gátolja és újabb fogalmakat és osztályozásokat tesz kívánatosná. Itt az egyes jelenségek közül nem is a jelenségek bizonyos osztályának többi tagjára, hanem magára az osztályra következtetünk, ami már nem tapasztalati adottság, hanem értelmünk rendszerező munkájának produktuma.

Definitív-indukcióból származnak a *mathematika alaptételei* is, melyek szintén a valóság megismerésének megkönnyítésére alkotott formulák. Pl. ez az axioma: két pont között legrövidebb vonal az egyenes, szintén definíció. Az így definiált vonal egy felület két pontját összekötő legrövidebb vonal, vagyis általában egy geodetikus vonal, mely tehát a közönséges értelemben vett egyenestől különböző is lehet.

A valóság megértésére irányuló törekvésünk közben ott, ahol mérhető dolgokat találunk, bizonyos definíciókat alkotunk, melyek kezdetben a valóság tárgyainak teljesen megfelelni látszanak. Később észrevevén, hogy az így alkotott összefüggések csak bizonyos általánosabbak speciális esetei, ezekből egy egész, összefüggő rendszert építünk fel, melyről már nem tudjuk, hogy mily mértékben felel meg a tapasztalati valóságnak, de nem is törődünk ezzel.

Míg azonban a tapasztalati tudományokban a definitív-indukciókat megváltoztatjuk, ha azok a valóság magyarázatára alkalmatlanoknak látszanak, a matematika alapjai változatlanul szilárd definitív-indukciók. A matematikában azon mindinkább általános tételeket keressük, melyek a tapasztalati valóságban lehetséges minden kvantitatív reláció magyarázatát magukban foglalják.

A definitív-indukciónál tehát egyes megegyező esetekből következtetünk azon lényeges és állandó jegyekre, melyek alkalmasak az egyes jelenségek közös csoportba foglalására. A tapasztalati igazolás itt arra vonatkozhat, hogy a talált állandóság tényleg oly lényeges és általános-e, hogy

a tudomány haladása szempontjából ily csoportok alkotására alkalmas.

3. *Deductív-indukciónak* nevezhetjük azon eljárást, melynél az egyes esetek analizálása útján felismerjük, hogy mely már ismert általános törvények speciális eseteiként tekinthető az illető jelenség, vagyis azon általános törvényeket állapítjuk meg, melyeknek az adott jelenségben való összetalálkozásából az illető jelenségre is általános és állandó törvényszerűség állapítható meg. Pl. azon általános törvény, hogy a higany a Toricelli-féle csőben felemelkedik, ilyen deduktív-indukció azon általános törvényekből, hogy a levegőnek súlya van, hogy a folyadékokban a nyomás minden irányban egyenlően hat, továbbá hogy az egy irányban ható nyomás, ha ellenkező irányú nyomás nem ellensúlyozza, mozgást idéz elő, mely mindaddig tart, míg az egyensúly helyre nem áll.<sup>1</sup>

Ha azt tapasztaljuk, hogy egy mérleg bizonyos állati organizmusokat megöl, ezen tapasztalást általánosíthatjuk pl. azon törvényből, hogy az a kémiai összetételű anyag a vért felbontja.

A tapasztalat itt csak felhívja a figyelmünket arra az általános törvényre, melynek az adott jelenség egy speciális esetenként tekinthető. A tapasztalati megállapítás ismételése legfeljebb azért kívánatos, hogy az első tapasztalati megállapítás helyességét ellenőrizzük, mert ha az első tapasztalati megállapítás helyes, vagyis a vizsgált esetre a felsőbb általános törvényszerűség valóban kiterjeszthető, ez egyszersmind az általánosítás érvényességét is magával hozza. A további esetek vizsgálata tehát inkább az első megállapítás helyességének, mint közvetlenül az általánosítás érvényességének ellenőrzésére szolgál. Már egyetlen helyes tapasztalati megállapításból annak általános érvényességére következtethetünk. A további esetek már legfeljebb a felsőbb törvényszerűség helyességét erősítik.

<sup>1</sup> V. ö. Mill: A ded. és ind. logika rendsz. Ford.: Szász B. Bpest, 1873. I. k. 470. l.

Ilyen deduktív-indukción alapuló általánosítás még pl., hogy a bot ferdén vízbe dugva mindég töröttnek látszik. Míg meg nem találtuk az általánosabb törvénnyel, a fénytörés törvényével való összefüggést, ez esetek bármily nagy számából sem következtethetnénk oly bizonyosan ezen általánosítás érvényességére. Az egyes tapasztalatok csak felhívják a figyelmünket arra, hogy ezen jelenséget is, mint a fénytörés törvényének egyik esetét tekintsük.

Tapasztalati igazolásra azért van szükség a deduktív-indukciónál is, mert a főtétel rendszerint végeredményben szintén tapasztalaton alapul és így nem tulajdoníthatunk neki abszolút bizonyosságot. Másrészt pedig a priori azt sem tudhatjuk, hogy a felsőbb törvényszerűség érvényessége kiterjed-e az újabb jelenségre is. Ha pl. a fémkeverékek olvadáspontja valamiféle összefüggést mutatna az alkotórészek olvadáspontjával, néhány tapasztalati tényből általános törvényt állapíthatnánk meg a fémkeverékek olvadáspontjára vonatkozólag. De igen helytelen következtetésre jutnánk, ha tapasztalati megfigyelés nélkül, az alkotó részek olvadáspontjának törvényét kiterjesztve, következtetnénk a keverék olvadáspontjára. Ha azonban ily deduktív általánosítást a tapasztalás is igazol, ezáltal a főtétel érvényessége szintén még biztosabb és szélesebb körű lesz.

A tiszta logikai dedukcióban a *ráció* és *konzekvencia* viszonya szerint következtetünk, amely viszony feltétlen érvényességű, mert csak a formális, logikai kapcsolatot adja. A deduktív-indukciónál azonban a *kauzából* az *effektusra*, tehát nem logikai, hanem ontológiai következményre és az összefüggés tartalmának érvényességére is következtetünk, s e kapcsolat feltétlen érvényessége már nem evidens.

A deduktív-indukciónál tehát ismert törvényszerűségekből igazoljuk az egyes tapasztalati tényekből feltételezett összefüggés általánosságát és állandóságát. Itt tehát feltételezzük az alaptörvényeknek helyességét és a kauzalitás elvének érvényességét, ami azután a tapasztalati igazolást is kívánatossá teszi oly mértékben, hogy a feltételek helyessége eléggé igazoltnak lássék.

A *mathematikai indukció* is deduktív-indukció, amennyiben itt is az egyes esetekből egy általánosabb tétellel való deduktív összefüggést mutatunk ki és amíg ez nem sikerül, a megegyező esetek bármily nagy számából sem általánosíthatunk. Az  $n$ -ről  $n+1$ -re való következtetésnél is a sorok tagjainak előállítási módjából vonunk deduktív következtetést. Míg azonban a tapasztalati tudományoknál ezen deduktív-indukciók alaptételei nem feltétlen érvényességűek, a matematika alaptételei saját konstrukcióink, definíciók, melyekből minden más tulajdonság a legszigorúbb logikai dedukcióval következik, tehát a priori megismerhető. Másrészt a matematikában az ilyen deduktív-indukciónál nem a kauza-effektus, hanem a ráció-konsekvenscia feltétlen érvényességű viszonya szerint következtetünk. Ezért a matematikai indukciónál feltétlen érvényességű tételeket állapíthatunk meg, melyhez további tapasztalati igazolásra sincs szükségünk.

4. *Reduktív-indukciónak* nevezhetjük azon eljárást, melynél egyes megegyező tapasztalati összefüggésekből, vagy egyébként ismert szabályszerűségekből visszakövetkeztetünk azon még ismeretlen általános törvényszerűségekre, melynek fenn kell állania, hogy a megegyező tapasztalati jelenségek létrejöhessenek, vagyis amely törvényszerűség ezen megegyezéseknek összefoglaló, közös magyarázatául szolgál.

Ily reduktív-indukcióból eredőnek tekinthető a tömegvonzás törvénye. Newton a bolygók mozgásánál tapasztalt szabályszerűségekből reduktív-indukcióval következtetett arra, hogy ha a bolygók a Kepler által megállapított mozgási törvényeknek eleget tesznek, oly erőnek hatása alatt kell lenniök, mely a távolság négyzetével egyenes arányban fogy. Megállapította továbbá, hogy a Holdnak mozgása közben épen akkora a gyorsulása a Föld középpontja felé, mint amilyen gyorsulással egy kő esnék ugyanazon helyzetben. Ebből ismét arra a következtetésre jutott, hogy a szabadesésnél is ugyanazon erő működik, mint amely az egész naprendszer bolygóinak mozgását szabályozza.

Ilyen reduktív-indukciónak tekinthetők a Newton-féle

mozgási törvények is. A tehetetlenségi törvényt sohasem tapasztaljuk tisztán, csak visszakövetkeztetünk arra, hogy a nagy számban tapasztalt mozgásoknál ilyen törvénynek kell uralkodnia.

Ilyen reduktív-indukciónak tekinthető továbbá, az anyag és az *energia megmaradásának elve*, melyek nem valami a priori szükségszerű törvények, hanem a tapasztaláson alapulnak. Az energia megmaradását teljes mértékben nem is tapasztaljuk, csak visszakövetkeztetünk erre, mint szükséges előfeltételre a jelenségek nagy számának érthetőségéhez és egységes magyarázatához. A közvetlen tapasztalat csak megközelítő igazolást ad.

Mivel valamely jelenségnek legtöbbször különféle előfeltételei gondolhatók, azért ha csak az ily reduktív-indukció eredménye más törvényszerűségekből is nem támogatható, a jelenségek nagy körével kell azt megegyezésben találnunk, hogy azok a szükségesnek látszó előfeltételt lehetőleg egyértelműen határozzák meg. Ezért főleg a tapasztalati tudományok alaptételeinél találunk ilyen reduktív-indukciókat, melyek a legáltalánosabb jelenségekre vonatkoznak és már tovább nem analizálható végső törvényszerűséget fejeznek ki. Az utólagos tapasztalati igazolások, itt inkább csak demonstrációknak tekinthetők.

A logikai *redukciónál* azt keressük, hogy valamely ítélet érvényességének elismerése mily igazságok érvényességét kívánja meg előfeltételül. Itt tehát valamely ítélet igazságának logikai, formális előfeltételeit keressük, vagyis a konzekvenciából a ráció felé haladunk. Ezen következtetés feltétlen érvényességű igazságokhoz vezethet már egyetlen ténymegállapításból kiindulva is. Amint a dedukcióval csak formális igazságokat vezethetünk le, úgy a redukciónál is csak formális előfeltételekre következtetünk. A reduktív-indukciónál azonban a következtetés az effektus-kauza viszonya szerint történik, amely nem feltétlen érvényességű és nem egyértelmű. Itt tehát nem logikai, hanem ontológiai előfeltételekre következtetünk és ezért nemcsak azt kell feltennünk, hogy a jelenségre vo-

natkozó ténymegállapítás valóban helyes, hanem hogy a jelenség szükségszerű, vagyis valamilyen kauzális kapcsolat következménye, amely kauzális kapcsolat fonalán analízálva a jelenséget eljuthatunk oly általános előfeltételre, melyet tovább analizálni már nem tudunk és amelyben a jelenség végső okát állapítjuk meg. A reduktív-indukciónál létezők közötti összefüggést állapítunk meg, míg a redukció következtetései nem létezőkre vonatkoznak.

A reduktív-indukciónál tehát a megegyező jelenségek nagy száma indítékul szolgál bizonyos egyértelmű szabályszerűségekre való következtetésre. Az egyes tényekből, azok szükségszerűségének és a ténymegállapítás helyességének feltételezésével állapítjuk meg azon általános és állandó törvényszerűséget, melyből a jelenségek egységesen és szükségszerű következményképen magyarázhatók. A tapasztalati igazolás legtöbbször csak megközelítő és nem a tények száma, hanem minél különbözőbb volta fontos, hogy ezáltal igazoljuk, hogy az esetleg többféle lehetségesnek látszó magyarázat közül a helyeset találtuk fel.

5. Amint láttuk, az induktív kutatásnál nemcsak az egyes tényekből, hanem sokszor inkább más induktív általánosításokból következtetünk és ha egy ilyen induktív általánosítás teljes menetére visszatekintünk és a deduktív és reduktív eljárások kiindulási pontját keressük, rendszerint oly általánosításokra jutunk, melyeknél tisztán csak az általános tapasztalásra támaszkodunk. Így értelmezhetjük Mill nézetét is, hogy az indukció alapjai azon kezdetleges tapasztalati általánosítások, melyeknél az eljárás csak enumeratio simplex. Ezek azonban nem mindég a legprimitívabb általánosítások, mert sokszor igen fejlett intelligencia szükséges ahhoz, hogy a sok megegyező tapasztalati adottságban az általános szabályszerűséget észrevegyük. Itt sem járunk el csupán passzive, hanem aktíve állapítjuk meg az általános törvényt. Az ilyen csak az általános és kivételt nem ismerő tapasztalásra támaszkodó általánosítást nevezhetjük *empirikus-indukciónak*.

Ilyen empirikus-indukcióból származik pl. a fény töré-

sének és visszaverődésének törvénye, mely tisztán a tapasztalati tények analizálásán alapszik. Itt a jelenségek nagy számánál észrevett valamilyen állandó szabályosságot sikerült pontos szabály alakjába önteni, amit azután tapasztalatilag igazolhatunk oly egyes esetekben, ahol ez a szabályszerűség világosan és pontosan észlelhető.

Ilyen empirikus-indukción alapulónak tekinthető a nyomásnak a folyadékokban való egyenlő terjedését kifejező törvény is. Számos ezen alapuló és így bizonyos szabályosságot mutató eset felhívta a figyelmet valamilyen törvényre, mely ezek alapját képezi és az egyes esetek analizálásával eljutottunk oly törvényszerűségekre, melyet már a folyadékok végső alaptulajdonságának tartunk és tovább már nem is analizálhatónak találunk, amelynek tehrát sem valamilyen általánosabb előfeltételét nem tudjuk adni, sem más általánosabb törvényből nem tudjuk levezetni, hanem mint a folyadékok legegyszerűbb általános tulajdonságát fogadjuk el. (Magyarázhatjuk ugyan még az egyenlő nyomás elvét a folyadékrészecek görbületenységeivel, de ezt tárgyalásunk szempontjából ugyanazon törvény más alakban való kifejezésének tekinthetjük, mely nem általánosabb és fejtegetéseinkhez kevésbé megfelelő, amellyel legfeljebb a végső analízis határát kissé kitolhatjuk.)

Főleg a chemiában és biológiában találunk még ilyen empirikus-indukciókat. Ilyen empirikus-indukciónak tekintetjük a *kauzalitás elvét* is.

Az empirikus-indukciónál a jelenségek nagy számánál feltűnő bizonyos szabályszerűség indítékot ad ezek alapjául szolgáló bizonyos általános törvény feltételezésére. Az esetek analizálása folytán azután rájutunk bizonyos törvényszerűségekre, melyből az esetek nagy számának szabályszerűsége magyarázható. Minél egyszerűbbnek és felbonthatatlanabbnak látszik ezen törvényszerűség, annál bizonyosabbnak tartjuk. Az empirikus-indukciók egymást szintén erősíthetik, nem ugyan deduktív egymás alá sorolás, hanem csak az egymással való megegyezés, analógia által. Minél több szabályszerűséggel egyeztethető meg valamely empirikus-



indukció és minél több általános törvény vezethető le belőle, annál bizonyosabbnak tartjuk.

Az empirikus-indukciónál tehát a jelenségek nagy számánál tapasztalható bizonyos szabályszerűségből annak általános és állandó érvényességére következtetünk, mert feltételezve, hogy a jelenségekben tapasztalt szabályszerűség szükségszerű, analízis útján eljutunk oly törvényhez, melyben a szabályszerűség alapját állapítjuk meg, amely törvényszerűséget azonban tovább analizálni már nem tudunk és mint egyszerű alaptulajdonságot általánosnak és állandónak fogadunk el; feltételezve, hogy a dolgok legegyszerűbb alaptulajdonságai általánosak és állandók. A tapasztalati igazolás itt rendszerint arra vonatkozik, hogy a felismert szabályszerűséget valamely esetben világosan és pontosan kimutatjuk és ebből annak pontos megállapítását levonjuk.

Az induktív általánosításnál tehát az egyes tapasztalati adottságok analizálásán kívül a dedukciónak, reduciónak és definíciónak is jelentékeny szerepe lehet, melyek közül az eddigi indukció-elméletek legfeljebb egyiket vagy másikat vették figyelembe. Egy-egy indukció ezen típusok közül többre is osztható, aszerint, hogy milyen szempontból tekintjük. Pl. azt az induktív általánosítást, hogy minden víz két rész H-ból és egy rész O-ból áll, tekinthetjük deduktív-indukciónak, s kémiai vegyületek állandó súlyviszonyának empirikus-indukción alapuló törvényéből. Vezetjük empirikus-indukciónak, ha csupán mint a víz analizálása közben általánosságban talált végső, tovább nem analizálható tulajdonságot tekintjük, vezetjük végül definitív-indukciónak is, ha, mint leglényegesebb tulajdonságot, épen a víz definíciójául fogadjuk el.

A régebbi indukció tehát inkább a demonstrálás, mint a kutatás módszere. Az induktív eljárás valódi menete a következő:

1. Az egyes megegyező esetek indítékul szolgálnak a megegyezés egyetemes magyarázatához egy *hipotézis* felállítására, mely először rendszerint csak ötletszerű.

2. Ezen hipotézist a jelenség analízálása útján *egyetemese elvekből elméletileg* igazolni iparkodunk.

3. Egyes tipikus eseteken, ahol az igazolandó összefüggés deduktív következményei világosan tűnnek fel, elméleti eljárásunk helyességét *tapasztalatilag is demonstráljuk*.

## II. Az induktív általánosítás logikai alapjai.

1. Az induktív általánosításnál nemcsak az illető jelenségre vonatkozó tapasztalati ismereteinket tartjuk szem előtt, hanem minden újabb ismeretünket iparkodunk az egész valóságra vonatkozó egységes felfogásunkba beleilleszteni. A valóságra vonatkozó ismereteink nem lehetnek mozaikszerűek, hanem egy egymással összefüggő egységes rendszert alkotnak. Az indukció tulajdonképpen azon az intuitív megpillantáson épül fel, amellyel egy általános törvényszerűség az egész valóságra vonatkozó felfogásunkba több-kevesebb szükségszerűséggel beleillőnek tűnik fel. Sokszor nem is az egyes külön tapasztalati esetekre gondolunk, hanem a valóságnak bennünk ezekből kialakult általános képére, melyben már az egyes esetek, ha még nem is rendszeres ismeretbe, de bizonyos általános felfogásba szűrődtek le. Ebben a még nem rendszerezett általános felfogásban egyszerre megpillantunk egy-egy pontosnak látszó általános törvényt, mely ezen homályos, zavaros valóságkép nagy részében egyszerre világosságot, rendet teremteni látszik. Ha ezt utólag még néhány pontosabb megfigyelés is igazolja, mint általános törvényt fogadjuk el. Ezen általános törvény elfogadására tehát inkább az kényszerít, hogy annak érvénytelensége esetén a valóságra vonatkozó általános felfogásunk nagy része összeomlana, megmagyarázhatatlanná válna. Minél inkább látszik ez bekövetkezőnek, annál nagyobb meggyőződéssel fogadjuk el az egyelőre még csak hipotetikus törvényt annak módszeres tapasztalati igazolása előtt is. Az induktív törvényeket rendszerint nem azon tapasztalati példák

útján fedezzük fel, melyekkel azt utólagosan szoktuk kimutatni, mert legtöbbször már egy kész és helyesnek elismert induktív törvényhez utólag keressük azokat demonstratív példákat, melyeket a törvény felfedezése közben talán nem is vettünk figyelembe, hanem amelyekre visszapillantva úgy tűnik fel, mintha azok alapján jutottunk volna az általános törvényre. Ezen példákkal sokszor inkább csak utólag, mások előtt akarjuk igazolni általánosításunk helyességét, vagyis inkább didaktikai, mint heurisztikus szempontokból használjuk azokat.

Egy ellenkező tapasztalati eset rendszerint nemcsak azon egyetlen törvényt döntené meg, melyre vonatkozólag megfigyeltük, hanem mindazon törvények revízióra szorulásának, melyek azzal összefüggenek, melyek fölője, vagy alája vannak rendelve. Ha a nyomásnak a folyadékokban való egyenlő terjedésére vonatkozó törvény megdőlné, egyszerre megmagyarázhatatlanná, sőt ellentmondásokat magában foglalóvá válna Archimedes törvénye, a közlekedő edények törvénye, Toricelli tétele és sok más oly általános ismeretünk is, mint pl. hogy a vízben csak a víznél könnyebb test úszik. Ezért sokszor *egyetlen tipikus eset* megpillantása elég indíték arra, hogy egy törvényszerűséget eddigi ismereteink rendszeréből következőleg szinte szükségyszerű igazságként ismerjünk fel, melynél már nem is tartunk szükségesnek újabb tapasztalati igazolást ahhoz, hogy nagyobb bizonyosságot érzünk el, úgy hogy az ilyen törvények szinte a priori szükségképieknek tűnnek fel.

Az induktív általánosítás tehát a valóságról való ismereteink egészéből születik. A valóság a megismerés előtt összefüggéstelen ellentmondásokkal telt sokféleség, melyet a megismerés rendszerez, összefűz és egy ellentmondás nélküli egységes egészé alakít át. Az értelem tehát logizálja a valóságot, nem az egyes adottságokból passzívul veszi fel a törvényeket, hanem maga konstruálja meg azokat, hogy ezáltal logikai törvényszerűséget vigyen a valóságba és így az értelem funkciói számára alkalmas formákba öntse. «A törvény azt a formát képviseli, melyet a

dolgoknak tulajdonítanunk kell, hogy kifejezhessük ezeket a rendelkezésünkre álló szimbolumokkal.»<sup>1</sup>

Az újszülött gyermek, vagy az operált vak előtt is a látható valóság egy összefüggéstelen sokféleség halmaza, amelyben azután az értelem teremt rendet, összefüggést. Megalkotja a közképzeteket, a fogalmakat, melyek nem tulajdonképpen léteznek, hanem azoknak mintegy határesei, szimbolumai, melyek a valóság értelmes felfogásához, a gondolkodáshoz szükségesek. Ugyanigy az egyes dolgok összefüggésének és változásának érthetővé tételére az értelem törvényeket alkot, melyek legtöbbször szintén csak ideálisan létezők határeseire vonatkoznak. Amint nincs abszolút rugalmas golyó, úgy nem tapasztalható pontosan centrális ütközés sem, melynek törvényeit megalkotjuk.

A tapasztalati valóság fölé tehát értelmünk egy ideális, logizált valóságot helyez. A valóság az értelem számára nem az egyes tapasztalati tények egyszerű összege; a tapasztalat csak egyes vonalakat ad, melyeket az értelem foglal össze értelmes alakzatokká és egyesít egy egységes világképbe. Amíg kevés tapasztalati adat áll rendelkezésünkre, ezen vonalakból alkotott egységes képben több lesz a beleképzelt költött elem. Amint azonban újabb és újabb vonalakat fedezünk fel, hogy azok is beléilleszthetők legyenek, másképen kezdjük értelmezni az egyes alakzatokat, úgy hogy sokszor csaknem az egész kép más értelmet nyer. A tapasztalati tudományok fogalmai és törvényei nem változatlanok és az egész valóságról való felfogásunkat aszerint változtatjuk, amint az újabb tények jobban beléilleszthetők úgy, hogy az mindig egy egységes, értelmes és teljes képet alkosson.

Értelmünk tehát tulajdonképpen ezen egyetemes fogalmakból és törvényekből alkotott ideális valósággal foglalkozik, melyet a tapasztalati valóság fölé kiterjeszt, melynek csak egyes pontjai vannak a tapasztalat által alátámasztva, nagy része azonban függőben levő hipotetikus szálak-

<sup>1</sup> Bontoux: I. m. 33. l.

kal van összefűzve, melyek még tapasztalati támasztékokra várnak. Értelmünk törekvése ezen ideális valóságot minél teljesebbé tenni, hogy a tapasztalati valóság egyes eseteit deduktíve minél jobban magyarázhassa belőle. Ezért ha a tapasztalati támasztékok hiányoznak, hipotetikus szálakkal törekszik a széteső részeket összefűzni, mert csak azt érti, ami ezen egységes világképben összefűződik. Egy törvény tehát nem lehet különálló, hanem az egész valóságra vonatkozó egységes ismeretrendszerbe belé kell kapcsolódnia.

Hogy a tapasztalati valóság jelenségei értelmünk számára érthetők legyenek, kell, hogy azokra ezen ideális valóság alkalmazható legyen, vagyis

1. a valóságban kell bizonyos *egyetemességeknek* lenni, mert minden egyes is csak egyetemességek útján ismerhető meg;

2. a valóságnak egy összefüggő, *egységes egészet* kell alkotnia, mert ami teljesen összefüggéstelen, különálló, az már a tapasztalati valóságon kívül is esik.

3. a valóságnak *ellentmondás nélkülinek* kell lennie, azaz gondolkodásunk törvényeivel meg kell egyeznie.

A valóságra vonatkozó minden ismeretünk csak annyiban tartható érvényesnek, amennyiben a valóságra vonatkozó ezen legáltalánosabb a priori ismereteinkkel nem ellenkezik. Viszont *egy tipikus esetben* tapasztalt szabályszerűséget is általánosnak tartunk akkor, ha a valóságnak *egyetemes, egységes és ellentmondás nélküli magyarázata* azt szükségképpen megkivánni látszik. Ilyenkor az eset csak indítékul szolgál arra, hogy a valóság magyarázatát egyetemesebbé, egységesebbé és ellentmondás nélkülibbé tegyük. Newtonban egy leeső alma felkeltette az általános tömegvonzás törvényének gondolatát, mellyel a naprendszer mozgásának magyarázatát egyetemesebbé, egységesebbé és ellentmondás nélkülibbé teheti. Goethe egy csontváz megpillantásából általánosságban állította, hogy a koponya az utolsó csigolya átalakulása, mert felötlött előtte a csontrendszernek ezáltal való egyetemesebb, egységesebb és ellentmondás nélküli magyarázata.

Az induktív általánosításnak kell valami nem induktív, a priori alapjának lennie. Vizsgálódásunkban a valóság magyarázatának ezen három *maximájára* jutottunk, mint amelyekre az induktív általánosítás jogosultságát alapíthatjuk. Vizsgáljuk ezen maximákat és kíséreljük meg azok logikai szükségszerűségét igazolni.

2. Az *egyetemesség maximája* azt fejezi ki, hogy a valóságban jelentkező minden szingularitás felbontható oly elemekre, melyek már nem szinguláris jellegűek, hanem egyetemes osztályokba tartoznak, vagyis minden szinguláris jelenség bizonyos totalitások egy részleges esetének tekinthető és minden szingularitás számos ilyen totalitás keresztezési pontjának vehető.

Az egyetemesség nemcsak az induktív általánosításnak, hanem általában minden tudományos megismerésünknek is alapja, mivel a tudományos megismerés fogalmi gondolkodás útján, vagyis egyetemes határozmányok segítségével történik. A »platonizmus«, az egyetemes formák fellelése a gondolkodás alapja. Az egyetemesség maximája tulajdonképpen logikai alapelven, a *principium classificationis*-on alapul, mely szerint minden dolog valami osztályhoz tartozik.<sup>1</sup> Érvényessége feltétlen, mert tagadása is már felteszi érvényességét. Oly dolgokról, melyekben semmi általános, egyetemes nincs, nem is beszélhetünk, nem is gondolkozhatunk. Minden egyesben és változóban kell valami egyetemes és állandó elemnek lennie. Minden szinguláris változásban legalább a változás módja oly elemekre bontható, melyek már nem szingulárisak.

Nem minden egyetemes létezik, de minden létező tudományos megismerésünk számára csak úgy létezhet, ha van benne valami egyetemes, vagyis amennyiben diszkurzív, fogalmi gondolkodásunk által felfogható egyetemes határozmányokra bontható. A dolgok többsége csak úgy lehetséges, ha valami különbség is van köztük, de minden

<sup>1</sup> V. ö. Pauler: A logikai alapelvek elméletéhez. Bpest, 1911. 22. és köv. lk.

egyes dolog csak úgy létezhet számunkra, ha valami egyformaság is van benne. A dolgok különfélesége csak egyetemes elemek különféle kombinációja. «... a természetben előforduló jelenségek egyéni karaktere a jelenségek összetettségéből származik, szerkezeti, de nem eredeti sajátosság. Minden egyéni jelleggel bíró jelenség — legalább elvben — addig bontható egyszerűbb jelenségekre, míg végre az elemekben a szingularitás teljesen megszűnik.»<sup>1</sup>

A természetben felvett törvényszerűség és egyformaság elvének feltétlen érvényessége is csak arra vonatkozólag igazolható, hogy minden egyes jelenségben szükségképen van valami egyetemes, állandó, melyre vonatkozólag tehát állandó és általános törvényszerűség állapítható meg. A törvényszerűség tehát csak ezen végső, egyetemes elemekre igazolható feltétlen érvényességgel, de azok kombinációjára már ez nem mond semmit. A tapasztalati tudományok létjogosultsága az általánosítás jogosultságán fordul meg. A jelenségeket csak akkor ismerjük igazán, ha ezen egyetemes totalitásokat megtaláljuk bennük, ahol pedig ezek kimutatása tapasztalatilag nem sikerül, hipotézisekkel tesszük a jelenségeket érthetővé. Ha az eddig tapasztalt egyetemesség meg is szűnne, ezen változás további analizissel ismét állandó, egyetemes elemekre bontható.

Az egyetemessegek ilyen megállapításával a valóságot egyúttal egyszerűbbé, érthetőbbé tesszük, mert a szingularitások végtelen sokféleségét mindig általánosabb egyetemes osztályokba soroljuk és a sokféle egyes kevesebb számú egyetemesből levezethető. Az analizissel tehát folyton gyarapodó ismeretrendszerünk bonyolultságát iparkodunk egyszerűbbé tenni, úgy hogy az egyes ismereteink mindig általánosabbakból levezethetők legyenek, mint ezeknek egyes esetei. Ezzel értelmünk ökonomikus törekvésének is eleget teszünk és a tudomány végső ideálja is az lenne, hogy néhány egyetemes szabályból az egész valóság

<sup>1</sup> Bognár: Okság és törvényszerűség a fizikában. Bpest, 1919. 103. l.

végtelen sokféleségeit levezethetővé, érhetővé tegyük. Arra nézve azonban semmi biztosítékunk sincs, hogy ez valóban elérhető, hogy az analízis idáig folytatható. Nem mutatható ki, hogy a valóság valóban ilyen egyszerű, hogy véges számú egyetemes szabályból megérthető és bonyolultsága nem múlja fölül megismerő képességünket. A lehetséges magyarázatok közül azonban épen ezen ökonomikus törekvésünknel fogva a legegyszerűbbet szoktuk elfogadni, bár nem bizonyos, hogy mindig ez a leghelyesebb is. Az egyszerűségnek különben csak a mi véges megismerő képességünkhöz viszonyítva van értelme. Egy végtelen megismerő képesség számára minden dolog egyszerű.

Az indukciónál tehát nem az egyes esetekből vonjuk le az egyetemest, hanem az egyesben analízálás útján felismerjük az egyetemest, azon totalitást, melyhez az egyes tartozik. — Az induktív általánosítás jogosultsága pedig azon logikai szükségszerűségen alapszik, hogy minden egyesben végső analízissel megtalálható az egyetemes, azon egész, melynek az egyes egy része. Az induktió mindig azon egész megállapítására szolgál, melynek az egyes eset egy alkotórészének tekinthető. Az induktív kutatásnál tehát már előre felteszük, hogy az egyes esetek egy egésznek részei, amely feltevés jogosultsága végeredményben a principium classificationison alapul. Ez az egész lehet valamely típus, midőn több egyes esetben felismert közös vonásokból egy egészet alkotunk. Ezt keressük a eirő tudományoknál a jelen vizsgálatában. Lehet az egész egy semény részeinek kapcsolata. Így tekinti a történelemtudomány a multa vonatkozólag a világfolyamatot az egyes időbeli egymásutánban lefolyó mozzanatok egységének. Lehet az egész valamely törvényszerűség, mely bizonyos jelenségek lefolyásánál jelentkező szabályszerűségek egyetemes egésze, melynek felismerésével iparkodik a törvényszerűségekkel foglalkozó tudomány a jövőben bekövetkező jelenségeket megállapítani.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> V. ö. Pauler: Bevezetés a filozófiába. 11. 1.



Az induktív általánosítást tehát nemcsak a természet-tudományokban alkalmazzuk, amint a legtöbb indukció-elméletből következni látszik és azért oly logikai alapokat kell adni, mely minden tudományban előforduló mindenféle induktív általánosításnak alapjául szolgálhat. Ilyennek találtuk mi az említett három maximát. Mivel az egyetemesség maximája nem a tapasztaláson alapul, nincs is csak a tapasztalásunk körére korlátozva és ezért az induktív általánosítás jogosult térben és időben tapasztalásunk körén kívül is. Ha a tapasztalatunkon kívül a jelenségek mások is lennének, ezen eltérés analizálásánál is kellene valami egyetemeset találnunk, mely az összes ilyen jelenségeket egy egészbe foglalja.

3. Az *egység maximája* azt fejezi ki, hogy a tapasztalati valóságban alkotható egyetemes csoportok egy összefüggő egységes rendszert alkotnak, vagyis az általunk megismerhető valóság csak egy, mert különálló, összefüggés nélküli totalitások külön világot jelentenének.

Ezen maxima is tulajdonképen ontológiai kifejezése egy logikai alapelvnek, a *principium coherrentiae*-nek, mely szerint minden dolog összefügg más dolgokkal.<sup>1</sup>

A megismerés már maga is bizonyos összefüggést fejez ki a megismerő és a megismert között. A tapasztalati valóságban minden jelenség már legalább annyiban ontológiailag is összefügg egymással, hogy az én tapasztalatom tárgyát alkotja, tehát azon világba esik, melyet az én tapasztalataim foglalnak össze egy egységbe. Ami a tapasztalati valóságban semmivel sincs valamilyen ontológiai összefüggésben, az már egy más valóságot alkot, mely tapasztalásunk tárgya sohasem lehet. Viszont mindaz, ami tapasztalatom tárgyát alkotja, már ezáltal ontológiai összefüggésben van tapasztalatom minden más tárgyával.

Oly egyetemesség tehát, mely a többitől független, nem állapítható meg és azért minden egyetemesség megállapításánál többé-kevésbé az egész valóságra tekintettel kell

<sup>1</sup> V. ö. Pauler: A logikai alapelvek elméletéhez. 19. és köv. lk.

lennünk. Ezen maximára támaszkodunk az indukciónál, midőn néhány esetből is igazoltnak tartjuk általánosításunkat, mert különben az egész valóságra vonatkozó egységes felfogásunk összeomlana. Az egyes szabályszerűségeknek egymással összefüggésben kell lenniök, tehát egyik a másikat is már bizonyos módon meghatározza. Új szabályszerűség megállapításánál tehát már ismert szabályszerűségekre támaszkodhatunk, mert érvényessége más szabályszerűségek érvényességével is összefüggésben van és a többféle lehető szabályszerűség közül azt fogadjuk el, mely többel és szorosabb összefüggést mutat és így a valóságra vonatkozó ismereteinket egységesebbé teszi. A valóság részeinek valamilyen összefüggése tehát feltétlenül bizonyos. Ez azonban nem bizonyít semmit egyik lehető összefüggés mellett sem.

4. Az *ellentmondásnélküliség maximája* azt fejezi ki, hogy az általunk megismerhető valóság tárgyaiban és összefüggéseiben logikai ellentmondás nem lehetséges.

Ez is az ontológiai valóságra alkalmazása egy logikai alapelvnek, a *principium identitatis*-nek, mely szerint minden dolog bizonyos tekintetben azonos önmagával.<sup>1</sup> A megismerhető valóságban nem állhat meg az, ami ellentmondásokat tartalmaz, ami gondolkozásunk általános törvényeivel meg nem egyezik. A tapasztalati valóságnak bizonyos tekintetben logikusnak kell lennie, mert csak így fogható fel értelmünkkel, csak így létezhet megismerésünk számára. Nem logikus, ellentmondó tulajdonságokat tartalmazó létező megismerésünkre vonatkozólag nem is tartható létezőnek. Az induktív általánosítást is csak akkor fogadhatjuk el érvényesnek, ha ellentmondást nem tartalmaz és mihelyt ellentmondásokat veszünk észre, az érvényességet csak fenntartással fogadjuk el mindaddig, míg az ellentmondást valamiképen ki nem tudjuk küszöbölni. Csak azt érthetjük igazán, amiben ellentmondásokat nem találunk, amit ellentmondás nélkül beilleszthetőnek tar-

<sup>1</sup> V. ö. Pauler: A logikai alapelvek elméletéhez. 14 és köv. lk.

tunk ismereteink rendszerébe. Az induktív megállapítást sem fogadjuk el addig érvényesnek, míg ellentmondás nélkül belé nem tudjuk illeszteni az egész valóság összefüggő egységébe, bármily sok eset látszik is különben igazolni. Viszont sokszor már néhány esetből is általánosítunk, ha az egész valóság egyetemes összefüggésének ellentmondásnélkülisége azt szükségképen megkívánni látszik.

5. Az induktív általánosításnál tehát oly lehetőséget keresünk, mely beléilleszthetően az egész valóságról való felfogásunkba arról egy egyetemesebb, egységesebb és ellentmondásnélkülibb magyarázatot ad. A jelenségek lehető magyarázatai közül keressük azt, mely a három maximának leginkább megfelel és minél inkább szükségképen megkívánni látszanak ezek valamely lehető magyarázatot, annál bizonyosabbnak tartjuk azt. Eljuthatunk-e azonban ezek alapján *feltétlen érvényességű* induktív általánosításhoz?

a) A *definitív-indukciónál* a további tapasztalástól függetlenítjük az általánosítás érvényességét, mert lemondunk a tapasztalattal való megegyezésről, mint az általánosítás érvényességének kritériumáról, de ezzel egyúttal feladjuk azon követelményt is, hogy ezen általánosítás a tapasztalati valóságra vonatkozólag is érvényes legyen. Az ilyen induktív általánosítások bár magukban érvényesek és a tapasztalattal nem ellenkezhetnek, de kérdés, hogy megegyeznek-e azzal, vonatkoznak-e egyáltalán a tapasztalati valóságra, vagy csak önmagukban érvényes, de nem létező definíciók. Lehetséges, hogy így egy egyáltalán nem létező dolgot definiáltunk, amelyből való minden további következtetés is csak formailag lesz érvényes, de bizonytalanná lesz, mihelyt a tapasztalati valóság egyes eseteire akarjuk alkalmazni. Ezáltal a valóságot csak többé-kevésbbé önkényes szimbolumokba iparkodunk szorítani, hogy így a valóságról minél exaktabb tudományos rendszert állíthassunk fel. Az ilyen tudományok azonban minél exaktabbak, annál kevésbbé alkalmazhatók a tapasztalati valóságra.

Exaktságuk nem a tapasztaláson, hanem azon definíciókon alapul, melyekhez a tapasztalat csak indítékul szolgált, de nem logikai alapul. A tapasztalat nem kényszerít ezekre, mint a leghelyesebbekre, hanem ajánlatossá teszi ezeket, mint a legmegfelelőbbeket a valóság egyetemes, egységes és ellentmondás nélküli magyarázatához, melyek bár kezdetben a valóság jelenségeire teljesen alkalmazhatóknak látszanak, később azonban a tapasztalati valóságra nem alkalmazhatóknak tűnhetnek fel.

«Die Physik . . . handelt gar nicht von dem Materiellen, Inhaltlichen der Wirklichkeit, sondern was sie erkennt, ist lediglich deren *formale Verfassung*. Sie hat für die Wirklichkeit die gleiche Bedeutung wie die formale Logik für das Reich der Wahrheit.»<sup>1</sup>

A definitív-indukció általánosításának érvényessége a *principium identitatis*-on alapul, tehát feltétlenül érvényes ugyan, de csak annyiban, amennyiben a valóságra való feltétlen vonatkozásról lemond. A valóságban minden esetre kell lenni akkora egyetemességeknek, hogy legalább az ilyen definitív-indukciók jogosultak legyenek. Ha pl. a különféle mozgásokban semmi általánosat sem találunk, legalább akkora általánosságnak mégis kell lenni, ami definíciót szolgálhat, pl. minden mozgás helyváltoztatás. Afelől azonban sohasem lehetünk bizonyosak, hogy az ilyen definíciónk a valóság tárgyainak valóban megfelel.

b) A *deduktív-indukciónál* a valóság egyetemes, egységes és ellentmondás nélküli magyarázatának keresése közben az egyes eseteket mint már általános érvényességeknek elismert törvényszerűségek alá tartozókat ismerjük fel. Az általánosításra itt azon belátás vezet, hogy annak érvénytelensége esetén az egész valóságról való eddigi ismereteink nagy része összeomlana. Az általánosítás érvényessége tehát itt azon alaptörvények érvényességétől függ, melyekből az levezethető. Ha ezek valóban érvényesek, általánosításunk oly szillogizmusokkal vezethető le,

<sup>1</sup> Weyl: Raum, Zeit, Materie. Berlin, 1919. S. 227.

melyek nemcsak formailag, hanem tartalmilag is érvényes zárótételre vezetnek, különben az *ellentmondásnélküliség maximájá*-val jutnánk ellenkezésbe. A deduktív-indukció tehát főleg az *ellentmondásnélküliség maximáján* alapul.

Vehetők-e azonban feltétlen érvényeseknek ilyen felsőbbrendű törvényszerűségek? Végeredményben ezek is a tapasztalásból származnak és ha még annyira biztosaknak látszanak is, a tudomány haladása folyamán többször megtörténhet, hogy az addig teljesen szilárdaknak hitt törvényeket le kell rombolni, mert kiderül, hogy egy gyökeres átalakítással a valóság egyetemesebb, egységesebb és *ellentmondásnélkülibb* magyarázatához juthatunk.

Másrészt pedig, amik eddig *ellentmondásokat* látszottak magukban foglalni, idővel feloldhatóknak találhatók. Amik tehát látszólag *ellentmondást* tartalmaznak a valóság magyarázatára vonatkozólag, ezért még nem vehetők el már ab ovo. A tömegvonzás elmélete kezdetben *ellentmondásokat* tartalmazónak látszott, mert eszerint egy test ott hat, ahol nincs. Ma ezt a távolbahatást elfogadhatónak találjuk, sőt épen a közelhatás látszik megfoghatatlannak. Az *ellentmondás* látszata a mi megismerő képességünk tökéletlenségéből is származhat és így ami talán megoldhatatlan *ellentmondást* látszik is tartalmazni, mégsem tehető fel lehetetlennek. Tényleges *ellentmondásokat* azonban természetesen nem tételezhetünk fel, mert különben minden megismerés lehetőségét is fel kellene adnunk.

c) A *reduktív-indukciónál* egyes megállapított szabályszerűségekből következtetünk azoknak egységesítő, egyetemes okára, melyet a valóság egyetemes; egységes és *ellentmondásnélküli* magyarázata szükségképen megkívánni látszik. Itt főképen az *egység maximájából* kiindulva következtetjük, hogy a tálalt megegyezések valamely közös alapjuknál fogva összefüggenek egymással. Minél helyesebbek tehát a kiindulásul vett szabályszerűségek és minél kevésbé látszanak másféle összefüggésből származhatónak, annál bizonyosabbnak tartjuk megállapításunk helyességét. Az összefüggés azonban, mely a valóságot egységessé teszi,

végtelen sokféle lehet és valójában sohasem győződhetünk meg teljesen arról, hogy a lehetségesnek látszó összefüggések közül valóban a helyeset állapítottuk-e meg. Egy jelenségnél többféle előfeltételt találhatunk annak okaként, melyből az szükségszerű következménykét megmagyarázható és így a következményből sohasem következtethetünk teljes egyértelműséggel a lehetségesnek látszó okok közül az egyedül érvényesre. «Az ab effectibus ad causas elv mindig csak szubjektív magyarázatot nyújt.» <sup>1</sup>

d) A deduktív- és reduktív-indukció is végeredményben legtöbbször *empirikus-indukciókon* épül fel, melyeknél már csak a tapasztalati analízisre támaszkodva az egyes jelenségeknél észlelt tovább már analizálhatatlannak látszó egyformaságokat általánosítjuk. Általánosításunk alapját itt főleg az *egyetemesség maximája* képezi, vagyis hogy az egyes szinguláris jelenségek általános elemekre bonthatók, melyek alapján bizonyos totalitásokba oszthatók.

A deduktív-indukciónál valamely összefüggés komplikáltnak látszik, azért nem tartjuk jogosultnak az általánosítást, míg elemibb általános szabályszerűségekből le nem tudjuk vezetni. Minél elemibbnek, tovább már nem bonthatónak találunk azonban valamely tulajdonságot és, minél több más törvényszerűséget alapíthatunk annak egyetemes érvényességére, vagyis minél szükségszerűbbnek látszik a való:ág egyetemes, egységes és ellentmondás nélküli felfogásához, annál bizonyosabbnak tartjuk annak általános és állandó érvényességét. Minél inkább közeledni látjuk az analízis határát, annál bizonyosabbnak tartjuk valamely szabályszerűség általánosságát és állandóságát, de minél inkább jelentkezik az individualitás összetettsége, annál kevésbé tartjuk jogosultnak az általánosítást. A fénytörés törvényét, vagy a nyomásnak egyenlő terjedését a folyadékokban már tovább nem bontható elemi tulajdonságnak találjuk, amellyel igen sok más szabályszerűséget magyarázhatunk, ezért általános érvényességét igazoltnak tartjuk.

<sup>1</sup> Boutroux: I. m. 59. l.

Ha semmi másban sem egyeznének meg a különböző folyadékok, ezen eleminek talált tulajdonságban bizonyára megegyeznek, mert kell a folyadékokban valami általános, állandó tulajdonságnak lenni.

Viszont főleg a biológiában azért tartjuk bizonytalannak a tapasztalati megegyezésen alapuló általánosításunkat, mert a biológiai jelenségek rendkívül komplikált természete mellett nem találjuk jogosultnak azon feltevést, hogy az analízisben már egy végső elemhez jutottunk, mely ennél fogva állandó és általános is. Másrészt pedig szintén a biológiai jelenségek bonyolult természeténél fogva, ezen megegyezőnek talált tulajdonságokat nem tartjuk szükség-szerűnek egyéb jelenségek magyarázatához. Nem találjuk indokoltnak azon általánosítást, hogy minden holló fekete, mert pl. egy szürke hollót nem találnánk valami megmagyarázhatatlan, a valóságról való eddigi általános felfogásunkat valami nagyon felforgató jelenségnek. Ellenben ha egy bolygót egyszer más irányban látnánk mozogni, ez már nagy forradalmat idézne elő a valóság, egyetemes egységes és ellentmondás nélküli felfogásában. Affelől azonban sohasem lehetünk bizonyosak, hogy a valóságra vonatkozó egész eddigi felfogásunk nem téves-e már alapjában és nem kell-e eddigi legbiztosabb nézeteinknek is megdőlni, hogy a valóságot egyetemesebben, egységesebben és még inkább ellentmondás nélkül magyarázhassuk.

Ha bizonyos is, hogy minden szinguláris változóban van valami egyetemes, állandó elem, arról sohasem győződhetünk meg teljesen, hogy az analízis közben már valóban ily elemi, tovább nem analizálható, általános és állandó tulajdonsághoz jutottunk-e el. Az analízis valódi határán ily állandó elemet kell találnunk, de az analízis határa lehet csak a mi analizáló képességünk határa.

c) A tapasztalati igazolás az egyes indukcióknál rendszerint már csak arra vonatkozik, hogy az esetleg lehetséges többféle magyarázat közül, melyek a valóságra vonatkozó ismereteinket egyetemesebbé, egységesebbé és ellent-

mondás nélkülbbé tenni látszanak, az általunk elfogadott, a tapasztalat szerint, is az érvényes. A tapasztalat maga azonban sohasem adhat végleges bizonyosságot egy magyarázatnak sem. Hiszen a tapasztalati megállapításba is már sokat belemagyarázunk, amit valójában nem a tapasztalás ad, hanem ami a tapasztalás nyers adatainak értelmét megadja. Az újabb tapasztalásnak ilyen értelmezése pedig a valóságról való addigi felfogásunkhoz igazodik. A tapasztalat tehát nem kényszeríthet egyetlen lehető magyarázatra, úgy hogy magát a tapasztalást is másképen értelmezhetjük a valóságra vonatkozó felfogásunk változásával. Csillagászati tapasztalatainkat másképen értelmezzük mai kozmológiai ismereteinkkel, mint a ptolemeusi felfogás mellett. Mivel pedig a tapasztalati valóságra vonatkozó ismereteink helyességének végső kritériuma mégis a tapasztalattal való megegyezés, tehát a tapasztalati valóságra vonatkozó semmiféle tudomány sem érhet el teljes bizonyosságot és így az egyes tapasztalati adottságokra vonatkozó induktív általánosítás sem lehet soha teljesen bizonyos, csak mindég jobban megközelítheti a valóságnak teljesen egységes, egyetemes és ellentmondás nélküli magyarázatát. Csak mindég teljesebbé teheti azon *ideális valóságot*, mely ezen általánosságok összessége, melyet megismerő képességünk korlátoltságánál fogva emelünk a tapasztalati valóság fölé, hogy annak bonyolult, végtelen sokféleségét értelmünk számára felfoghatóbbá tegyük, mely tehát sohasem felelhet meg minden pontjában a valóság végtelen változatosságának, hanem csak megkönnyítheti annak megismerését. Az induktív törvényszerűségek mindig csak provizóriusaknak tekinthetők, melyeket ha nem is épen ellenkezőek, de bizonyára pontosabbak és valószínűbbek fognak követni, melyekhez képest a mostaniak legfeljebb csak megközelítőleg vagy csak egy speciális esetben érvényesek.

Míg *Platon* szerint a valóság az ideák világának csak tökéletlen mása, mi úgy találjuk, hogy épen az *ideák világa a valóságnak: mindig csak tökéletlen képe*, mely



ugyanazon egységes, általános színnel takarja azt, ami a valóságban még végtelen finom árnyalatokra, változatos részletekre oszlik.

Az indukciót tehát véglegesen így határozhatjuk meg: *Az indukció az egyesben, mint részleges adottságban levő azon általános, állandó totalitás kianalizálása, melyet a valóság egyetemes, egységes és ellentmondás nélküli magyarázatához érte'münk meghíván.*

f) Az induktív általánosításnál a legtöbb esetben nyíltan, vagy hallgatagon feltesszük a *kauzalitás* elvének érvényességét, vagyis hogy minden jelenségnek van egy vagy több szükségszerű, elkerülhetetlen előzménye, amely azt szükségszerűen és egyértelműleg meghatározza.

Mi azonban a kauzalitás elvét is *induktív eredetűnek* tartjuk, melynek érvényessége *nem logikai szükségszerűség*. Hogy ugyanazon ok más és más okozatot is hozhat létre, legszembetűnőbb a pszichikai okságnál, valószínű a biológiában, de nem lehetetlen a tapasztalati valóság egyéb terén sem. Miért kell feltétlenül kizárnunk a változást, fejlődést az eddig változatlanak tartott kauzális kapcsolatokból?

Hasonlóképen nem tarthatjuk eléggé igazoltnak azon elv feltétlen érvényességét sem, hogy *minlen jelenségnek van oka*. Az okok keresésében kénytelenek vagyunk egy ponton megállni, ahol már a «*miért*»-nek nincs értelme. A víz megfagyásának oka a hőmérsékletnek a fagypont alá süllyedése. De mi az oka annak, hogy a víz a fagypont alatti hőmérsékleten megfagy? Mi az oka annak, hogy a nyomása a folyadékban egyenlően terjed, hogy a fény az ismert törvény szerint törik, hogy a levegő rezgése hangérzetet kelt és nem pl. fényérzetet. A tudomány iparkodik a lehető legközelebbi okot, a legközvetlenebb szükségszerű előzményt megállapítani, de végül is meg kell állanunk egy tovább már nem okolható tény előtt, úgy hogy a jelenség okának kérdését csak kitolhatjuk, de soha végleg meg nem oldhatjuk. Ha sikerül is egy közelebbi okot találnunk, ismét csak eljutunk egy meg nem okolható jelenséghez,

hacsak idem per idem magyarázatokkal örökös circulus vitiosusba nem akarunk keveredni, vagy pedig egy metafizikai vagy theologiai magyarázattal le nem mondunk a további «miért» kutatásának értelméről. Vagy a végtelen sorozatú okok kimutatásának lehetetlenségére kell vállalkoznunk, vagy meg kell állanunk oly jelenségnél, melynek már nincs oka. «Denn das eben, was einer Ursache immer die Wirksamkeit verleiht ist als solche grundlos d. h. liegt ganz ausserhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde . . .»<sup>1</sup>

El kell fogadnunk tehát, hogy vannak jelenségek, melyeknek legalább *immanens* oka nincs. De a *transzcendens* okokkal való magyarázat sem segít az okság elvén, mert ezzel bár értelmünk követelményének eleget teszünk, de egyúttal lemondunk a szükségszerű kauzális kapcsolat feltétlen érvényességéről, mert ha végül mindennek transzcendens oka van, erről a szükségképi törvényszerűséget feltételezni meglehetősen önkényes lenne és amint létrehozhat valamely jelenséget, meg is változtathatja és meg is szüntetheti azt bármely pillanatban.

A kauzalitás feltétlen érvényességét a *létezésből* is próbálják igazolni.<sup>2</sup> Minden, ami létrejön, magában véve létezés-vel szemben teljesen közömbös, tehát minden létrejövő egy okot követel meg. Itt azonban egy *petitio principii* látszik fennforogni, amennyiben már előre feltettük, hogy az indifferens állapotból a létezésbe való átmenetnek oka van. Valaminek ok nélküli létrejövetele vagy megsemmisülése bár érthetetlen, de nem lehetetlen. Különben a kauzális létrejövés is sok érthetlent tartalmaz.

Szoktak a kauzalitást úgy is feltüntetni, mint amely nélkül a tapasztalati valóság nem létezhetnék értelmünk számára. Valójában azonban nem a kauzális kapcsolat, hanem az előzőekben talált három maxima nélkül nem lenne a valóság értelmünk számára felfogható.

<sup>1</sup> Schopenhauer: W. a. W. u. V.

<sup>2</sup> V. ö. Geyser: Naturerkenntnis und Kausalgesetz. Münster i. W. 1906.

A kauzális kapcsolat tehát *nem feltétlen szükségszerű*. Feltétlen szükségszerűség tulajdonképpen csak egy van, a logikai, amelynek érvénytelensége is már felteszi érvényességét. Minden más szükségszerűség csak annyiban feltétlen, amennyiben logikaira visszavezethető.

A kauzalitás nem vezethető le semmi feltétlen érvényességű elvből, hanem a valóság analízálása útján jutottunk rá, mint egy tovább már nem bontható tényre, mely a valóság egyetemes, egységes és ellentmondás nélküli magyarázatához szükségesnek látszik. Ahol tehát nem is találjuk meg az okot, feltesszük annak létezését, hogy ezáltal a valóságot egyetemesen, egységesen és ellentmondás nélkül magyarázhassuk. Ezért már a primitív népek is természetfeletti okokat vettek fel, ahol természetes okokkal nem tudták magyarázni a jelenségeket. A jelenségek különféle összefüggésében kell valami egyetemesnek, állandónak lenni és ilyennek találtuk a kauzális kapcsolatot, mint az egyes jelenségek összefüggésének analízálása útján talált végső elemet, amellyel a jelenségek egyetemes összefüggését a legegyszerűbben magyarázhatjuk. A kauzalitás tehát csak egy regulatív eszme, mely nem fejt meg a valóság lényegét, hanem csak magyarázza a jelenségek összefüggését. Nem lehetetlen, hogy valamikor a mai közönséges értelemben vett kauzális kapcsolattól eltérően, talán annak egy módosult alakjával, pl. a *finalitással* az egész valóságnak egyetemesebb, egységesebb és ellentmondás nélkülibb magyarázatát tudjuk adni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> E tanulmány sohasem jöhetett volna létre Pauler Ákos eszmébresztő hatása nélkül. Kötelességünknek tartjuk ezt hálásan megemlíteni azért a sok indítáért, amit neki köszönünk.

## A KULTÚRPOLITIKA MIVOLTA ÉS VISZONYA A SZOMSZÉDOS TUDOMÁNYOKHOZ.

Irta : DÉKÁNY ISTVÁN.

---

Korunk minden cselekvését a nagyobbfokú tudatosság jellemzi. Ez kettőt jelent; mindenekelőtt iparkodunk tisztába jönni afelől, mi a célunk, *igazolható* irányunk, mely felé haladnunk kell. Ez után pedig gondos körültekintéssel kutatjuk, minő eszközök állanak rendelkezésünkre kitűzött célunkhoz képest. A kultúrpolitika mivolta e két kérdés komplikációinak megoldása után derül ki. A kultúrpolitika tudományának strukturális vázlata előtt azonban foglalkoznunk kell azzal, hogyan illeszkedett bele maga ez a kérdésfeltevés korunk áramlataiba.

### I.

Régi idők kezdetleges kultúrája megfelelt egy kezdetleges összetételű társadalomnak, melynek szerkezete minden nyílt és gondolkodó fő előtt olyan volt, mint egy nyitott lap, melyen bárki olvashatott. Elég volt tehát az átlag-judicium, a «közfelfogás», a kultúrpolitika — már amennyire megvolt — nem volt egyéb, mint egyszerűen ama közfelfogás kifejezése. Ösztönös próbálkozások uralkodtak itt is, mint a politikában. Ezekből az időkből származott az a felfogás, hogy mindenki, aki a *common sense* világából választás útján kiemelkedik, elég tudással rendelkezik bármihez, így természetesen a kultúrpolitikához is. Ha közegészségügyi szakankétot tartanak, mi sem természetesebb, mint az, hogy ott orvosok viszik a döntő szerepet. A kultúrpolitikában nem így történt, vagy ritkán így; gyakran döntöttek oly egyének, akik gondolkozásukban és ismereteikben távol állottak szorosan kultúrpolitikai probléma-meglátásoktól és megoldásoktól. Oka ennek bizonyára az, hogy a kultúrpolitika, maga a szó a politika

általános síkjára terelte az érdeklődést. «Egy bárki az ismeretlenek közül» az a bizonyos elv, mely uralkodik a kezdetleges görög demokratikus világtól kezdve máig számos, éppen politikai intézményen, parlamenten, esküdtszéken, városi tanácson stb. Azonban az itt megnyilvánuló *common sense*-felfogás, mely szerint az átlagjudicium voltakép — szavazásról lévén szó — a végső fórum, a történet tanulságai szerint úgy látszik egyre nagyobb nehézségekkel kénytelen megküzdeni. A parlamentek színvonala nem mindig magas, mert lehetetlen ezt a mai választási elvek alapján kétséget kizáró módon biztosítani, nem lehet az esküdtszéknél sem stb. Az a demokratizmus, mely a görög *kis* államokban (polis), mondhatnók inkább *törpe* államokban indult világhódító útjára, úgy látszik, csak törpe méretekhez jó; a nagy problémáknál nem egyszer csődöt mond s ha nem, úgy a finomabb és mélyebb problémáknál igen, minő a kultúrpolitika, ahol a kauzális tudás hiányát sokszor finom és megmagyarázhatatlan átérzésekkel kell pótolni.

A fejlődés tehát odaterelődött, hogy a demokrácia korában a kezdeményezés mindinkább a szakminisztériumok, a szakreszortok, egyszóval a kormány kezébe jutott, a parlamenté legtöbbször csak a kritika, a «módosítás», azaz szakkérdéseknél a demokratikus parlament bizonyos részben eliminálódik.

A kultúrpolitikára nézve ez nem vigasztalás. Mert a kultúrában másféle energiák is kérnek létjogot,<sup>1</sup> mint amelyek iránt — értjük in concreto a XIX. század átlagos államtípusát — az államnak eddig kifejlett érzékszervei kellő felfogóképességgel bírnak. A tény az, hogy a kultúrpolitika mostoha gyermek. Ma még zsenge és ígérő hajtásai nem sokfelé kereshetnek támaszt, mert amerre nézünk, ott van az *univerzálpolitikus*, az, aki, nem éppen mindig a társadalom szerencséjére, azon különös képességgel van (*deus ex electione*) megáldva, hogy mindenhez ért, mert *more democratie* értenie kell.

<sup>1</sup> V. ö. Dékány: *A kultúrpolitika feladatköre*. Magy. N. Szöv. 1921. 3. szám. 11. l.

Így áll a kérdés Scylla és Charybdis között. A közönséges értelemben vett demokrácia őseredetű formái ma is még kisméretekhez, egyszerű struktúrákhoz illők, s végre is a mai állam nagyberendezésű szervezetében gyakran idegenül mozognak. És ne értessünk félre. Bíráltuk, mert bírálunk kellett a demokráciát. De bárha gyengéi vannak is, kell tőle várnunk valamit és ha bíráljuk is a demokráciát, szeretnünk kell, de nem úgy, mint a legfőbb és mindenre jó varázsszert, hanem mint a növvő gyermeket: nem szabad azt várnunk tőle, ami nincs meg benne, hanem arra kell törekednünk, hogy lehetőleg kifejlődjék benne mindaz, amire a kor színvonalához képest szükség van.

A kultúrpolitika tehát a mai korstruktúrában in ultima analysi még mindig csak rögtönzés. Nem szabad annak maradnia, nem, még akkor sem, amidőn a meglevő szóhasználat folytán másnak gondoljuk, mint ami, hiszen ez a régi mellett akaratoskodó nyelvünk annyiszor odacseppent<sup>i</sup> az új értelemben a régi tartalmat. Kultúrpolitikus = politikus — igen rossz ekvivalencia; és ha tagadjuk, az is baj, ám<sup>bár</sup> e szómagyarázattal ma nem is szükséges foglalkoznunk, mert a *dolog* maga már tisztán áll. Mindamellett küzdjünk először a nyelvvel, bontsuk le róla a régies tartalomesőkevényeket, hogy aztán kristálytisztán álljon előttünk az, mit kell ma kultúrpolitikán értenünk.

A) A polisz szó államot jelent, politikus tehát az államot gyakorlati behatásokkal mozgató egyén, kinek akciója, vázlatosan szólva és úgy, ahogyan közrapi módon elképzeljük, szavazásoknál illetve döntéseknél áll előttünk legvilágosabban. A döntésnél szereplő akciót különösen gyakran individualisztikusan szoktuk felfogni, nem gondolunk arra eléggé, hogy a politikus nemcsak a maga «egyénsége», «felfogása» szerint határoz, hanem egy kollektive belé hatoló eszmetárral *együtt* szavaz vagy dönt. A kultúrpolitikánál épúgy, mint a politikánál tévedéseket hozó felfogás az, ha azt gondoljuk, hogy itt *egyéni* nézetek harca áll elő. A szociológiaiag pontosabb elképzeléshez akkor jutunk, ha élénken felismerjük, hogy egyaránt közremű-

ködik minden politikus egyéniségben az, amit egyéninek tart, s az, ami a kollektív áramlatokból, a kortudásból benne lecsapódik. Azonnal ráutalunk, hova vezet ez egyszerű és tudott tétel végeredményben. A *kollektív* valami szakkérdésekben köztudomás szerint nem más, mint egy-egy szaktudomány. Jellemző az, hogy ha valamely képviselő például vámügyi kérdésekben szavaz, ösztönszerűleg gondol arra, hogy bizonyos gazdaságtani, illetve vámtechnikai szakismeretre kell támaszkodnia, azaz szavaz vele, illetve általa egy *latens tényező*, mely tudásának forrása. Az alkotmány kérdéseiben tehát az államtanra fog gondolni, szavaz benne, általa (szerencse, ha nem az újság, hanem) egy szaktudomány, tudja jól, hogy az alapvető elvek, valamint a gondolatok végső megindulásai innen áramlanak ki — a kultúrpolitikánál pedig *nem szoktak gondolatban hivatkozni egy szaktudományra*, marad tehát egy dilettáns harc «nézetek» körül.

Ma már világos, hogy az a politika szó, mely ily össze-tételekben szerepel, mint gazdaságpolitika, népesedéspolitiká, kultúrpolitika stb. nem pusztá gyakorlati cselekvésekre utal, hanem ezek *elveire* vonatkozik, melyek tudományokban foglalvák össze. A cselekvés és cselekvési elv differenciációja után kihullott ma már az is, amit a politikus szó bizonyos értelemben még magában tart, hogy t. i. a napi politikával áll kapcsolatban. *Ellenkezőleg a kultúrpolitika elv-rendszerre keresztüllőri az aktualitás-principiumot*, egy szélesen mozgó kor-diapazont hordozva az egyetemes értékek megvalósítása felé halad.

Sok latens árnyalatot kell tehát elhárítanunk. A kultúrpolitika sem nem reflexiótlan cselekvések összefoglalása, sem nem pusztán aktuális behatás, hanem végső értelemben önálló, független tudomány, azaz nem az állampolitika pusztá függvénye, mint Lor. v. Stein nyomán, nálunk is<sup>1</sup> sokáig gondolták. Mint önálló tudomány, oly diszcipl-

<sup>1</sup> Lexikális meghatározásainkban a «kultúrpolitika» fogalma tévesen szerepel. Révay L. 1915. 12.343 l. l. szerint kultúrpolitika az állampolitika kormány [?] által a tudomány, művészet, közoktatás, vallás és egy-

lina, mely nem tényeket rögzít le, hanem *irányokat* kitűzni s a megvalósítás útját szabályokkal, normákkal kijelölni törekszik. Azaz: a kultúrpolitika *normatív tudomány a kultúra fejlesztésére nézve*. Ez a tudomány az, amely a mult korstruktúráiban alig alakulhatott ki, s így megmaradt a cselekvések, alkotások terén az az ötletszerűség, dilettantizmus, mely a politikai életet jellemzi, kivéve *egy* részterületet, az iskolapolitikát, ahol bizonyos elvek már némiképp kialakultaknak tekinthetők.

Ha tehát a kultúrpolitikát kétséget kizáró módon a *normatív* tudományok egyikének ismerjük fel, könnyen adódik az, hogy ama cselekvés-irányelvek melyik szomszédos tudománnyal való szoros, benső kapcsolatot követelik. Az etika, logika és esztétika, azaz a legfőbb normatív tudományok reá nézve irányadók. Ha tehát elvek *igazolásáról* van szó, nem végzünk helyes munkát, ameddig a kultúrpolitika magát nem igazolja az etikai stb. elvek világában; az értékigazolás így nem a tényektől függ, hanem éppen ama legfőbb értékekkel való harmóniától. Egyszerű és szilárd következtetés ez, ha a tudományok szerkezeti összekapcsolódását figyeljük, s mégis a köznyelv tele van oly indokoló kifejezésekkel, amelyek éppen nem erre utalnak. Valaminő követelménynél, reformnál hány-szor hivatkozunk arra, hogy ez a «fejlődés irányzata», a «kor követelménye», a «társadalom óhaja», a mai kultúra «szükséglete»?

A kultúrpolitikai rendszer nem lehet sem ösztönös rögtönzésen alapuló gyakorlati recept, sem elvektől elszakadt aktualitás, sem *tényekkel* alátámasztott követelmény, hanem

ház terén követett elveknek foglalata; mint tudomány a kultúrpolitika a *közigazgatási politikának ága*» [?] szószerint a Pallas L.-ból véve, hol még hozzá (1895. 11. k. 100. l.) «mely az államkormány említett tevékenységekörére, a kultúrfennsége [!] vonatkozó elveket tárgyalja». Igen jellemző az akkori állapotokra, hogy a kultúrpolitika-cikkeket egy *büntetőjogász*, Heil Fausztin írta. Ekkortájt pedig a kultúrpolitika egészen helyes felfogása nem volt ismeretlen, nálunk különösen Berzeviczy Albert cikkeiben látom, mint pl. *Az ismeretterjesztés eszközei az iskolán kívül*, Bp. Szemle, 1897. 90. köt. 334. s köv. lk.



egyesegyedül igazolt normatív tudás. Ha pedig a más tekintjük, különösen az aktualitás fogja hallatni szavát. Tény, igen bonyolódottá vált a társadalom és kultúrája. Ma kétségkívül új mentalitást, morális szilárdságot és új cselekvő energiákat kell teremtenünk egy háborúdúlta korban és sem a nálunk már-már megszokott jelszóimádat nem vezethet, sem a pusztá ötlet, de a «kor szava» sem, mert ama morális energia végre is *mindig* szükséges, a ma csak különösen figyelmeztet rá, de nem indokol. Egy kerek és kikristályosodott, örök elvrendszerből kell *kivágnunk*. Azonban látni fogjuk (III. fej.), nem kell ennél meg is állanunk, mert vele kapcsolódik majd az az elv, hogy a kultúrpolitikának, ha nem szabad pusztá gyakorlattá válnia, nem szabad pusztá elméletnek sem maradnia.

B) Bizonyos nehézséget jelent ugyanis az, hogy az etika és a legfőbb normatív tudományok, éppen mert legfőbbek, gyakran pusztá általánosságok egy *sub specie aeternitatis* síkjain. S ez nem éppen megnyugtató. Igaz, hogy a kultúrpolitika nem áll *ellentétben* ezzel; hiszen minden igazi kultúra egy darab örökkévalóságot ültet mindennapi világunkba. Minden, ami igaz emberi, egy örökkévaló eszmét is szolgál, nemcsak a hétköznapot. A sajátos probléma éppen ez: azt, ami *sub specie aeternitatis* érvényes, érvényessé kell tennünk korunk nézőpontján is, *sub specie temporis*. Éppen ide is elveknek kell bevilágítani, mint látjuk még, az elveknek bele is kell alkalmazkodniok a korba, nem ugyan zavarossá és hétköznapná degradálni azt, ami örök, hanem mint élő *törekvést* kell azt ápolni, fenntartani. Egyaránt kell mérlegelni az *örök* értékeket és a *korértékeket* is szüntelenül *párhuzamos* problémaként.

Az örök érték, mint mondani szoktuk, elméleti általánosságban nyilatkozik meg. De a tapasztalás szerint ily általános értékek *megőrzése* is csak úgy lehetséges, ha azokat folyton mintegy fejlődés-áramlatban tartjuk, mindent, ami örök, nem elzárt elméletekben őrizgetünk, hanem belekapcsoljuk a kor élő vérkeringésébe. *Conservatio est continua creatio*.

*Való* életet az örök érték is *koréletben* él, hol a kor-tapadás révén bázist nyer. Ezért van, hogy a kultúrpoli-tika mégoly absztrakt értékeszméi is csak egy haladó kor kultúrájában élnek.

Íme, végkövetkezményében egy sajátos probléma. Hatal-mas *poláris* helyzetben van a kultúrpolitika ama két elvé-ben, mely benne dolgozik: mire van reális szüksége egy kornak és mi az, ami örök érvény felé tör. Innen, ebből a sajátszerű polaritásból érthető, hogy a kultúrpolitika tel-jes realizálása mindig hiányos. Elvei nem lehetnek sem merev fixpontok, sem divatok és rögtönzések, nem lehet-nek azonban stagnálók sem. Minden, ami itt megvalósul, átgondolásból, elmélyedt értékmérlegelésből alakuló akció, de amely egy, a történet talaját jellemző kísérletvonalon van. A kultúrpolitikai akció mindig jól tükrözteti az em-ber problémáját: valósággá tenni ma azt, ami örök. Más-szóval kifejezve: a kultúrpolitikában találkozik két kultúra, *egy etikai kultúra* és *egy történeti kultúra*. Mindezek a gondolatirányok természetesen más tudományokban is je-lentkeznek, melyek normatív jelleműek. Azonban kiváló-kép azon diszciplínákban, melyek körül fogják a kultúra egész problémáját, hogy oda különböző irányokból fény-sugarakat vessenek.

## II.

Térjünk át ezek után arra a kérdésre, hogy hogyan kap-csolódik be a kultúrpolitikába a *pedagógia*, mely egész belső jellemében oly közel áll hozzá és amelyet éppen ezért alkalmasnak is gondoltak sokáig arra, hogy a legfőbb kér-déseket megoldja, s így a rész az egész funkcióját vegye át.

C) Ez a régi tudomány nemcsak nevében régi, hanem szerkezetében is, azaz bizonyos differenciálatlanságokat őriz meg. Nem arról szólunk, hogy minő értéke van a peda-gógiának, minő fejlettségi stádiumot mutat. Jól tudjuk, számos rendszer csak mesterember összerótt alkotása (P. Barth), van több »pedagógia« is, amely finom, lélektani művészettel áthatott alkotás (Paulsen). Szempontunk az,

hogy bármely pedagógiát vizsgálunk, tudományszerkezeti szempontból kialakulatlan, zavaros, s erről egy-két megjegyzés bizonyára nem elegendő azok számára, akik nagyon is hozzászórtak ama tudomány régi állapotához. Kultúrpolitika és pedagógia között biztos határvonalat húzni ma még bizonyára szokatlan és nehéz kísérlet. Hiszen mind a két tudomány erősen a gyakorlaton alapuló volt s így határozott tudományelméleti jellemük nem volt világos, sem pedig módszerük.

Bizonyos első különbségek azonban már a nyelvi jelentkezésekben szembetűnnek.

a) A pedagógia a *pais*, gyermek szóra mutatván, oly átalakító behatásokra utal, melyek az egyéni fejlődésnek (ontogenetika) csupán bizonyos életkorára vonatkoznak. Ez életkor a legnagyobb receptivitás, a legteljesebb nevelhetőség ideje s átlag a művelt rétegekben 6—20/22. évig terjeszthetjük. Próbálták, mint újabban Schmidkunz is, az itt következő «emberi» korra is kiterjesztetni az időszempontot s «andragogiáról» beszéltek. Ez azonban fölöslegesnek bizonyult.

A kultúrpolitika ezzel szemben kiterjed *általában* a kulturális életre, tekintet *nélkül* a nevelhetőség idejére (stadiológiai absztrakció). E szempontból véve a kultúrpolitika a tágabb fogalom s magában foglalja a pedagógiát *tárgyi* szempontból.

b) A kultúrpolitika azonban nemcsak az iskolaintézménnyel foglalkozik, mely intézménnyel a társadalom magát kultúrfejlődése érdekében fölszereli, hanem minden más intézménnyel, múzeumokkal és könyvtárakkal, kutatóintézetekkel és színházzal, az irodalommal és sajtóval stb. A pedagógia csak egy intézménnyel foglalkozván, az iskola keretében érvényesülő célokkal és eszközökkel, gyakran egyoldalúvá válik. A fejlődés ideje, a fejlődési intézmények sokfélesége szempontjából a kultúrpolitika egyaránt a tágabb fogalom.

c) Vannak azonban a pedagógiának oly vonásai is, amelyek arra engednek következtetni, hogy a pedagógia az iskola-

intézménnyel kapcsolatos összes kérdésekkel sem foglalkozott arányosan. Vizsgálódása ugyanis általában *intern jellegű*. Vizsgálja a nevelés célját, a nevelés módszereit stb., s eltekint attól a tágabb társadalmi makroszkópiától, mely messzeterjedőleg a speciális iskola-szférán túl terül el. Így jutnak — tisztán történeti okokból — bizonyos nevelésügyi kérdések a kultúrpolitika körébe, melyek ámbár *de jure* pedagógiai kérdések, *de facto* kiszorultak pedagógiákból.

Nem tagadható, legújabbban igen érdekes kísérletek indulnak meg szórványosan arra nézve, hogy az iskolaügyet a régi pedagógiákon messze túlmenő *társadalmi* perspektívába állítsák be. E téren bizonyára a chicagói egyetem tanárának, Irving King munkájának<sup>1</sup> tudhatjuk be azt az érdemet, hogy határozott érzékkel, társadalomtudományi tudással és józan felfogásban adta összeállítását azoknak a kérdéseknek, melyek pedagógiákból leggyakrabban kiszorultak és kiszorulnak még ma is azért, mert nincsen szociológiai perspektívájuk. Szerinte az iskolaügy kérdésében kétféle szempontot kell alkalmaznunk: 1. Minő az iskolai nevelő erők szociális hatása kifelé, a társadalommal való viszonyában. Ezt mi az iskola *külső szociológiájának* mondanók. 2. Ezzel párhuzamosan kell foglalkoznunk azzal, minő az iskola belső élete, minők intern folyamatai.<sup>2</sup> Ezt az iskola *belső szociológiájának* mondanók s ez utóbbi az, ami inkább kifejezésre jutott az eddigi pedagógiákban.

Mindezek módszeres elvét könnyű megtalálnunk akkor, amidőn a *társadalmi morfológia* alapjára helyezkedünk,<sup>3</sup> melynek első elvét abban fejeztük ki, hogy «a jelenségek, bár más arányban, de ugyanazok az egész társadalomban, mint abban, amit csak egy-egy szervnek mondanak». Az iskola, mint határozott kultúrszociológiai szerv, illetve

<sup>1</sup> *Social aspects of education*. New-York, 1912.

<sup>2</sup> Irving King, id. m. 1—233., illetve 236—421. lk.

<sup>3</sup> V. ö. *Társadalomalkotó erők* c. munkánk (1920) 41—45. és 300—311. lapjait.

szervezet voltakép egy egész társadalom, egy *mikrosocietas*. Ezt vizsgáljuk, s amint e feladatot körvonalaztuk, azonnal és párhuzamosan azzal is kell foglalkoznunk, hogy e morfológiai alakulat, «iskola» hogyan illeszkedik bele egy nagyobb egészbe, az extenzív társulás folyamataiba. Ily kérdéseket a pedagógia nem vizsgálta, mindig sokkal inkább érdekelte a nyelvtanítás vagy a matematika didaktikája, mint az, hogy vajjon nem kell-e vizsgálnunk, minő feltűnően káros tömeglélektani jellemvonások özönlének végig azon osztályokon, melyek magas létszámúak. Ez már nem volt «pedagógiai» kérdés a pedagógusok szemében, hanem «adminisztratív», vagy más.

Sajnos, még nem jutottunk odáig, hogy ama két részlet-diszciplinának kiépítésére gondolhatnánk. Még oly felfogásban élünk, hogy az iskola egy külön világ, egy csak önmaga felé élő kultúrsziget. Mindig arra nézünk, mit valósíthatunk meg az iskolában, s keveset ügyelünk arra, mi hat ki az iskolán túli életbe. Magasra csavarjuk ideáljainkat, enciklopedizmust melengetünk, s alig figyeljük meg, mennyire egymást gázolják az ismeretek úgy, hogy amire a tanuló kijut az életbe, máris csak töredékeket visz ki, s később ebből is sok lemálik róla. Igaz, hogy amaz *imponderábilék* talán a legfontosabbak, melyeket nem lehet, mint az «ismereteket» kimutatni, imponderábilék, minők az ifjú erkölcsi érzelmek, egész felfogása, szelleme, de végre e téren is van káros, latens hatáshalmazódás: a túlhajtott intellektualizmus erősen kidomborodik, mint a sok «tananyag», iskolai «anyag», a «szak»-tanárrendszer végső összegeződése, mellékterméke.

«Azt gondoljuk, mondja Willmann,<sup>1</sup> hogy nem teljesítettük kötelességünket, ha minden művelő eszközt nem foglaltunk könyvekbe, sőt tankönyvekbe, s nem tesszük tanítás tárgyává. Míg az enciklopedizmus könnyelmű és felületes szokott lenni, addig a korunkbeli enciklopedizmus alapos és pedáns.»

<sup>1</sup> *Didaktika*, ford. Schütz. I. 328.

Újabban is megállapították, hogy valójában «könyviskoláink» vannak.<sup>1</sup> Ez a könyvrendszer, enciklopedizmus és pedánság az, ami annyira lefoglalta a pedagógiák figyelmét, hogy igen súlyos kérdésekre kevés maradt.

L'école se juge par ses conséquences post-scolaire, mondja valahol Binet.<sup>2</sup> Ezt gondosan kell kutatnunk, az iskola oksági mérlegét nemcsak a momentán nevelő hatásig kell vizsgálni, hanem messze azon túl. Minő az ifjú — spontán vagy kényszerű — pályaválasztása, iskola-utáni szellemi iránya, minők kapilláris hánykódásai, minő társadalmi helyzetideálja stb. És nemcsak egyénileg minő az egyes ifjú társadalmi elhelyezkedési diszpozíciója, hanem minő általában társadalmi helyzete az egyes iskolatípusoknak. Mindez azon *külső* problémák közé tartozik, melyek amaz «intern jellegű» pedagógiákon jobbra kívül estek. Ez lehet történeti mulasztás, avagy kényszerű, erős egyoldalság.

Gyakorlatilag is aggodalmassá lett a pedagógiák individuális pedocentrizmusa és a kicsiny problémák szeretete. A társadalom nem tulajdonít, jól tudjuk, nagy súlyt ezeknek a pedagógus «fontoskodásoknak», s ha *csupa* ily kérdéssel állunk elő, az eredmény az lesz, hogy az iskolaügy mellőzése politikai vitáinkban fel sem tűnik, hol mindezideig a nevelésügy súlyos kérdése a legcsendesebb hamupipőke szerepét játssza. S ebből ama régibb szempontú pedagógiák nem is egykönnyen fogják iskolaügyünket kiemelni, egyedül egy szélesebb látókörű kultúrpolitika, mely nemcsak hivatott, hanem képes is lesz rá.

A pedagógia igen komplikált, mert kifejezetlen tudomány-szerkezete nem tehető világossá egyedül a kultúrpolitikával kapcsolatban. Ezért egy rövid átpillantás céljából ki kell térnünk a kultúrpolitika másik szomszédos diszciplínájára: a *kultúrtechnikára*.

<sup>1</sup> Kornis: *Kultúrpolitikánk irányelvei*, Bp. 1921. 43.

<sup>2</sup> *Idées modernes sur les enfants*.

### III.

Amint a politika szó is teljesen elszakadt eredeti jelentésétől, úgy a technika is, amely (techné) eredetileg ipart jelentett. Technika szó mögött ma is a társadalom anyagi-ipari (materialtechnikai) felszerelésének értelme rejtőzik s ez az értelem minden zavar nélkül megmaradhat továbbra is.

«Technika» azonban a tudományok szempontjai közé is beilleszkedett, amidőn például pszicho-«technikáról» beszélünk, értve azt, hogy a lelki élet vezetésének, befolyásolásának minő *legcélszerűbb* mesterfogásai állapíthatók meg.

Célszerűségről beszéltünk, holott itt eszközszerűségről kellene szólnunk. Technika az eszközök tudománya. Ez pedig annyit jelent, hogy 1. tanulmányozzuk az okokat és okozatokat; 2. megfigyeljük, hogyan tudjuk az okokat mozgásba hozni emberi befolyás által; 3. minő célok szolgálataiba lehet amaz ok-ismeretünket állítani.

Az elmélet mellett megjelenik tehát a gyakorlat igénye teljes súlyosságában. Eddig két szempontunk volt: a *sub specie aeternitatis* és *temporis*, s most hozzájárul a *sub specie activitatis*.

A kultúrpolitikában nem engedhetjük meg, hogy hézag tátongjon elmélet és gyakorlat között: az elmélet nem lehet más, mint *kezdet*e a gyakorlatnak. A valóságban pedig hézagok merednek elénk. «Irodalompolitikus» pl. ma legtöbbször egy-egy profit-szempontú kiadó.<sup>1</sup> Ő, a gyakorlat embere, éles szögben eltér értéktételeiben, szempontjaiban

<sup>1</sup> Igen érdekesen jellemzi a kiadói viszonyokat Kner I. A *magyar könyv jelenéről és jövőjéről*. Könyvtári Szemle, 1916. 3. füz. 110. l. «A magyar kiadó nem olvas, úgy látszik. Nincs erre ideje. Ő egy hatalmas ügynöki kar vezérkari főnöke; egy nagy pénzügyi hadjárat operációs irodájának vezetése foglalja le minden idejét. Nem ér rá olvasni. Az írókról, az irodalomról való véleményét az elszámolások tanulságai irányítják. Jó író, aki fog; és feltétlenül rossz író az, aki nem fog. Ezért nem tud a magyar kiadó türelemmel lanszírozni valakit, akinek tehetségében hisz, ezért nem fedez föl a magyar kiadó senkit, mint ezt külföldi kollégái teszik» stb.

az irodalom elméleti emberétől, az esztétikustól, aki a maga értékfelismeréseiben gyakran nem a valóságba átültethető értékről álmodozik, hanem arról és csak arról gondolkozik, mi felel meg az ő többé-kevésbé jól összeállított esztétikai kódexének. Mind a kettő a maga álláspontján egyoldalú, az irodalompolitikában (legalább) mind a két álláspontot kell egyesíteni tudni.

Így van ez a kultúrpolitikában általában: igazi kultúrpolitikus az, aki a megvalósíthatóságot is nézi és pedig nem töredékek, hanem egy *rendszeres egész* megvalósíthatóságát.<sup>1</sup> Jól mondotta Paulsen, hogy ki az igazi nevelő: az, aki *«aktív részt vesz kora és népe egész kultúréletemben»*.<sup>2</sup>

Az aktivitás pedig kétféle: *értékelő* aktivitás és cselekvő vagy *megvalósító* aktivitás. Ebben jól láthatók a szempontok összefüggései. Jól látható, mennyire szükséges az, hogy a megvalósítást megelőzze egy körültekintő szellemi munka, az értékelés és mennyire szükséges a megvalósító munka, mely nélkül minden érték csak a levegőben függ. Minden megvalósítás pedig ügyes és átgondolt *«technikán»* múlik. A kettőt, értéket és valóságot, sajnos, szüntelenül összekeverték egész a legutóbbi időig. A kultúrpolitika a normatív elvek helyes *kitűzésével* foglalkozik s az *elvek* helyesége nem függ attól, hogy megvalósításukhoz momentán megvannak-e az eszközök. Ez utóbbi szempont a kultúrtechnikáé. A pedagógiát illetőleg a két szempontot már teljes világossággal felismerték, nálunk legutóbb Kornis<sup>3</sup> egy igen színes dolgozatában: «Bármennyi tényt kutatunk is fel, s bármily pontosan állapítunk is meg valamit az utánzásra nézve, ez a pusztá pszichológiai tényismeret nem igazít útba, vajjon mit utánoztassunk a gyermekkel. E kérdésekre nem a pszichológia, hanem az értékelmélet vála-

<sup>1</sup> A kultúrpolitika *egység-szempontjaira* nézve v. ö. azokat az *általános kiindulásokat*, miket *A sajtókérdésről* c. cikkemben közlök, Társadalomtudomány, 1921. évf. 3. szám.

<sup>2</sup> *Pädagogik*, ed. Kabitz, 2—3. kiad. 1911. 19.

<sup>3</sup> *Értékelmélet és pedagógia*. M. Paed. 1913. 77.



szol. De ha egyszer ez kitűzi a célt, akkor már a célnak elérésében igen is útbaigazítanak a tények, mert ezektől kérdezzük meg, vajjon mely eszközökkel lehet legkönnyebben s leghatásosabban a gyermek lelkéből kiváltani azon imitativ folyamatokat, melyek lefolyása leginkább biztosítja a fölismert értékeknek megvalósítását.» Íme, az utóbbi szempont az, mely a kultúrtechnika sajátja, a megvalósítás eszközeinek felkeresése.

Ez más szóval annyit jelent, hogy *kell a kultúrpolitikával párhuzamosan egy valóságtudomány, s ez a kultúrszociológia.*<sup>1</sup> A művelődéspolitikának ez a valóságtudományi és rendszerező segítőtársa.

Ha ezek után visszatérünk a pedagógia és a kultúrpolitika viszonyának kérdésére, azt találjuk, hogy ama régi struktúrájú tudomány nem választja el a kultúrpolitikai szempontot a kultúrtechnikától és nem eléggé tudatos stadiológiai szempontjára nézve. Nem is kell és nem is célszerű természetesen elválasztani a pedagógiában a kultúrpolitikai és -technikai szempontot — ismeretgyakorlatilag, viszont azonban ismeretelvileg tartozunk vele. *Hiszen az lényeges különbség, hogy a célokat, normákat kultúr-«politikai», avagy kultúr-«technikai» értelemben tűzzük ki.* Az előbbiben, láttuk, az a szempont dönt, hogy megfelel-e az illető szabály az értékek, normák általános tudományainak (ethika stb.), az utóbbiban pedig az a szempont dönt, hogy van-e támasztéka a tények világában. Az előbbi téren tehát egészen más az összefüggés: összefüggés van a — végső értelemben — *autonóm* értéktudományokkal, az utóbbi téren a valóságtudományokkal. Így tehát csak *ha* megvannak az eszközök, tűzzük ki a célt és így tovább csak *ha* a kultúrtechnikai lehetőség megvan, állítjuk fixpontra irányelvünket, különben pedig tovább kísérletezünk és mindaddig kísérletezünk, amíg meg nem kaptuk

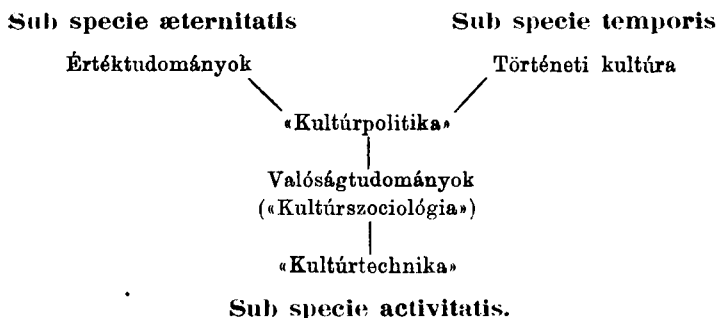
<sup>1</sup> V. ö. *Társadalomalkotó erők*, 35. l. Itt ugyan (tábl. IV/b.) nem hivatkoztunk kultúrtechnikára, de a kultúrpolitika «egyik» alkalmazására, a didaktikára.

azt az elvet, amely — *amellett*, hogy kultúrtechnikailag keresztülvihető — megfelel értékeszmeinknek is *teljes* mértékben. Igen sokszor összecserélhették ezeket a szempontokat s egészen tisztán alig mutatnak rájuk azért, mert a tudománystruktúrával nem voltak eléggé tisztában, holott a fentiek szerint világos, hogy itt kétféle ismeretirány találkozik össze: 1. egy értéktudományi-deduktív irány és 2. egy kultúrtechnikai-induktív irány.

Ezzel röviden arra is rámutathatunk, hogy *a norma fogalmában is megvolt egy alig kiértékelte differenciálatlanság*. Ezt elkerülendő, megkülönböztetünk mindenekelőtt *ideális és reális normát*. Az első oly iránykitűzést tartalmaz, amely megfelel egy értékrendszer legfelső követelményének, de még nincs tekintettel a megvalósíthatóságra. Az utóbbi igen. Tehát, röviden szólva az ideális norma *axiológiaileg verifikált*, a reális norma pedig a valóság teherpróbájával számol, «technikailag» igazolt. A kettő nem ellentétes természetszerűleg, miután az utóbbi *az előbbiből fejlődik*.

A pedagógiára ismét visszatérve, e tudomány sokkal inkább a kultúrtechnikai kérdésekkel foglalkozott, mint kultúrpolitikaiakkal. Itt olynemű differenciálatlanság van ismét előttünk, amely a mult hagyományaiból érthető, de ismeretgyakorlatilag is érthető. Kétségtelennek látszik előttünk azonban az, hogy ama keverődöttség nem sokáig maradhat fenn. Két ízben észlelhettük, hogy a kultúrpolitika tágabb fogalom a pedagógiánál, most pedig azt látjuk, szűkebb is, amennyiben a kultúrpolitika csupán *függ* a kultúrtechnikától, a pedagógia pedig *ügyszólván megtelik* kultúrtechnikával. Azért az utóbbi egy mikrológia felé hajlik («mikropedagógia»), a kultúrpolitika pedig kiszélesíti és kollektívvé teszi problémáit; (már amennyiben éppen az iskolaügyet érinti), az iskola és az *egész* társadalom viszonyával foglalkozik. Így a makrológia lesz a kultúrpolitika első feladata, azaz az egész, míg a pedagógia örök fátuma, hogy mindig a rész helyzetével kénytelen beérni, s így akaratlanul is mikrológizál.

Eddigi fejtegetéseinket összefoglalhatjuk így:



A három szempontnak három normafaj felel meg: a sub specie æternitatisnek az *ideális norma*, a sub specie temporisnek az *aktuális norma*, a sub specie activitatisnek a *reális norma*. A tapasztalat azt mutatja, hogy e három követelmény csak bizonyos esetekben találkozik. Igen gyakori, hogy az ideálisnorma nem egyéb, mint utópia, avagy «ukrónia», az aktuális norma szintén divergálhat a valósággal szemben: mindig a kor tragikuma, ha megvan a helyes irányelv s hiányoznak az eszközök. Teljes biztonságot egy szintézisben, a reális normában találunk...

Ezzel talán sikerült némileg felbontanunk egy bonyolultabb tudománystruktúrát s megvilágítanunk úgy a kultúrpolitika, mint a kultúrtechnika mivoltát. Feladatunk megoldása azonban nem lehet teljes mindaddig, amíg a mindkét tudományban szereplő fogalmat, a *kultúra fogalmát* is nem tisztáztuk, legalább annyiban, amennyiben e két tudomány meghatározásához szükséges. Ezért kitérünk röviden e bonyolódott fogalom megvilágítására.

#### IV.

A kultúra fogalmát igen nehéz felvenni úgy, hogy az a legkülönbözőbb szempontoknak egyaránt eleget tehessen. Nehéz például úgy, hogy mind az általános műveltség-eszmény, mind pedig a szakképzés szempontja egyforma könnyűséggel találhasson megalapozást a kultúra fogalmában. Úgy kell a kultúra fogalmához közelítenünk, hogy

tekintetbe vesszük, alkalmas-e éppen kultúrszociológiai továbbépítésre, mert ez garantálja, hogy a kultúrpolitika és technika helyesen induljon problémái felé. Igen nagy nehézséggel járnak a *tartalmi* leszögezések. Ilyent találunk Schäffle Albert szociológiájában, melyet jellemző példakép említhetünk. Schäffle mindenekelőtt elválasztja a civilizációtól. Unter Kultur wird der *sachliche* Gehalt aller Gesittung, unter Civilisation eine bestimmte Art der Gewinnung und Bewahrung dieses Inhaltes, die Gewinnung und Bewahrung *in den älteren Formen* des Daseinskampfes zu verstehen sein.<sup>1</sup>

Kultúra szerkezeti szempontból (nach Bau) és funkcionálisan véve (nach Leben) oly sokféle tartalmú, mint ahányféle szerve és intézménye van a társadalomnak. Schäffle tízféle csoportot különböztet meg; ezek: 1. épület-, út- és szállításügy, 2. védelem- és biztonságügy, 3. gazdaság, 4. technika, 5. társas szellem (Geselligkeit), 6. tudomány- és a nevelésügy együtt, 7. művészet és irodalom, 8. jog és erkölcs, 9. vallás és egyház, 10. az állam kultúrája. Ezek közül négy külső-anyagi, öt belső-eszmei, egy pedig a többinek egységesítő szervezete (Einheitsorgan).

Az ily *tartalmi* meghatározások jelentékeny nehézségeket hoznak magukkal; legtöbbször időnek előtte lezárják a problémát. Schäfflenél speciálisan az is hiba, hogy egyetlen «egységesítő szervet» vesz föl, s ez távolabbi zavarokat jelent a szociológiára nézve. Az újabb szociológiában tartózkodunk attól, hogy mindenben csak az államot lássuk egységesítő jelentőségűnek, s kutatásaink abban az irányban haladnak, hogy felkeressük a különböző *nemű* tényezőket, melyek mind a maguk módján e téren aktivitásformaként szerepelnek (a koordinatív tényezők elmélete).

A mi és jelen feladatunk nem lehet egy univerzális meghatározás; feladatunk oly meghatározásra törekedni, amely a tartalmi meghatározásoktól, osztályozások ballasztjától lehetőleg mentes, amely tehát bizonyos mértékben oly

<sup>1</sup> *Bau und Leben des sozialen Körpers.* 2. kiad. 1896. I. 550.

általános, hogy konkrétumokat, melyeket esetleg még fel sem fedeztünk, akadálytalanul magába fogadhat, végül is éppen a kultúrpolitikára nézve a legtermékenyítőbb s legnagyobb biztonságot hozó. Úgy találjuk, igen nagy gondolatbéklyó volt az, hogy a múlt században a kultúra lényegét részben individualisztikusan, részben romantikus és ezzel arisztokratikus kiindulásban fogták fel a leggyakrabban. Gondoljunk arra, hogy egy, pedagógiákban szokásos, «*Persönlichkeitskultur*»-ban mennyi az individualizmus.<sup>1</sup> Már pedig átlagos kiindulásaink ez elvekben: «egyénekké» nevelni, avagy «magasabb színvonalra emelni» a gyermeket stb., ama kétféle nézetből táplálkoznak, ha rejtett utakon is. A kultúrának mint «magasabb» élet-színvonalnak, életformának emlegetése káros lehet annyiban, amennyiben ezzel többek előtt állandóan nem az lebeg, hogy a kultúra az élethez feltétlenül szükséges valami. hanem hogy az végre is a luxus egy faja, s így arra a — rendszeren be nem vallott — következményre jutnak, hogy arról, ha részben is, le lehet mondani.

Mivel a kultúra fogalma összefüggésben van a társadalommal és fejlődésével, következik az, hogy a kultúra fogalmát először egy társadalom-, majd pedig egy történet-filozófiai nézőpontból kell érintenünk. Ezen a módszeres alapon kiindulva gondolatmenetünket a következőképp foglalhatjuk össze.

A társadalom történeti időkben végzett munkájának összessége a hagyomány. A hagyománynak pedig mindazok a mozzanatai, amelyek az életprobléma megoldásában aktív jelentőségűek, *aktív hagyományok*.<sup>2</sup> Ily alapon a kultúra nem egyéb, mint *aktív hagyományokban való gazdagság*.

Azonban mi az «aktív hagyomány», hogyan jutunk ennek megállapításához? Erre nézve futólagosan egy mód-

<sup>1</sup> Igen meggyőző Kornis: *Kultúrpolitikánk irányelvei*, 23. l.

<sup>2</sup> Az aktív és passzív hagyományok sajátos időbeli ingadozására (reaktiválódás) is gondolnunk kell, mint pl. «*A közgazd. és társad. tan elemei*» c. vázlatunkban, 112. l. Erről, mint bonyolultabb problémáról, más alkalommal szólnunk.

szeres értelemben jelentős nézőpontot kell aláhúznunk, amely bizonyos vonatkozást mutat egy történetfilozófiai problémával.

Aktív hagyományként szerepel a társadalom mindazon technikai felszerelése, mely életproblémáink mai megoldásában támaszunkként szerepelhet a varrógéptől a sajtóig, a vasúttól az iskolaépületig. De távolról sem csak materiális-technikai felszerelésre kell tekintettel lennünk. Aktív hagyományok lehetnek tudományos fölfedezések eredményei is, technikai ismeretek ép úgy, mint morális, élő elvek is. Gépeink nem működnének, ha nem volna köszönünk, vízierőnk, s mindenféle más hajtóerőnk. Bizonyos azonban az is, hogy gépeink nem működnének, ha elhalványodnék életakarásunk, ha lecsökkenne a munka szerepét, ha leromlanék a társadalom kooperatív szelleme, az emberek egymás munkája iránt való tisztelete, társas értékelése, ha hiányoznának az erkölcsi bizalom kötelei. Egyszóval gépeink nem működnének *szellemi hajtóerő* hiányában sem.

A XIX. század materiális technicizmusa<sup>1</sup> — a *l'homme machine* gondolatával felszerelten — gyakran elfeledte, hogy az az egész nagy és fényes kultúrberendezés, melyre büszkén mutatott, *halott és néma, ha nem állanak mögötte morális erők, melyek fenntartják*. Ha tehát tekintetünket megszabadítjuk egyoldalúságoktól, ha keressük az aktív hagyományok megkülönböztető jeleit a passzív hagyományokkal szemben, egy széles és szintheticus történeti értékelés útján jutunk a helyes nyomra. Ezért a társadalom *leglényegesebb* kulturális bázisainak egyike a történeti értékelés diszpozíciója, a *történeti kultúra*.<sup>2</sup> S hogy ez mit

<sup>1</sup> Die Dinge, die unser Leben sachlich erfüllen und umgeben, Geräte, Verkehrsmittel, die Produkte der Wissenschaft, der Technik, der Kunst — sind unsäglich kultiviert; aber die Kultur der Individuen, wenigstens in den höheren Ständen, ist keineswegs in demselben Verhältnis vorgeschritten, ja vielfach sogar zurückgegangen. Simmel, *Die Philosophie des Geldes*, 1920. 505.

<sup>2</sup> A «történeti» szó igen tökéletesen fejezi ki azt, amit ki kellene fejeznie, mert végre is mindig belátható egy kevés abból a krónikás

jelent, hivatkozhatunk Pauler Ákos egy szép cikkére,<sup>1</sup> hol ezeket mondja: «Nincs veszedelmesebb, mint ismerethalmoz történeti tudás nélkül: minden merész dilettantizmusnak, minden éretlen és lelkiismeretlen kísérletezésnek itt van a gyökere. Ámde a történeti tudás egymaga nem elegendő arra, hogy mint történeti műveltség, az általános műveltség tényezője legyen. A valódi történeti műveltség nemcsak történeti adatok tudását, hanem azok helyes értékelését is jelenti. Hiszen a műveltség általában a helyes értékelés képességét jelenti. Értékelni pedig annyit tesz, mint részt valaminő egészhez mérni.» A teljes történeti értékelés diszpozícióit ápolnunk kell, hogy az ne csak ad hoc nyilvánuló, ötletszerű kritikát bocsásson ki magából, hanem egy történeti világot, azaz egy totalitást hordozzon. E totalitás pedig nem más, mint az emberiség történeti múltja, jelene és jövője. Ennek helyes és teljes értékeléséből alakul ki az aktív hagyomány nézőpontja.

Ama definíciónk azonban, mely szerint a kultúra aktív hagyományaink bősége, még igen hiányos maradhat, mert könnyen egyoldalú és ferdén konzervatív irányban lehet magyarázni, ha t. i. úgy fogjuk föl, hogy a kultúra nem egyéb, mint hagyománygazdagság és pedig *mindenfélé* hagyomány pusztta megőrzése. Hogy ez a nézet (mely egyes tudományokban és hatásuk alatt igen elterjedt, mint Nietzsche kifejezésével az «antikvarizmus» olyannyira elterjedt a történeti tudományokban, de ezzel a történeti kultúrában, életnézetben is) ne jusson egyoldalú kiéleződéshez, ama társadalomtudományi fogalmat, az aktív hagyomány fogalmát ki kell egészítenünk egy történetfilozófiai szemponttal.

Úgy találjuk, s rendesen a «tapasztalatra» hivatkozva állítjuk, hogy minden történeti élet egyirányú tovahaladást,

szellemből, melyet akaratlanul is összecserélünk az igazi történeti szemlélettel és tudással. Új szót nem tudunk, s kénytelenségből megtartjuk a régit, de hangsúlyozzuk: történelem nem egyéb, mint az életprobléma *szintheticus* megőrzése korok szerint.

<sup>1</sup> Új M. Szemle, 1920. I. évf. 1. szám, 38. l.

irreverzibilitást mutat, vagyis azonos történeti helyzetek ismétlődése ki van zárva. Ha pedig új helyzetek állhatnak elő, kell lenni a társadalomban egy képességnek, mely amaz új helyzet kellő felfogására képesít és az új helyzetet megoldani tudja. A kultúra fogalmába ez, mint diszpozíció, szintén belép; a kultúra nemcsak hagyománygazdagságot jelent, hanem jelent egyúttal ama megújuló invenciós képességet is, mely a társadalom életéhez múlhatatlanul szükséges.

Hiába van egy nemzetnek hagyománygazdagsága, ha azt egy korban fölmerülő új helyzetben nem tudja érvényesíteni. Ha csak hagyománygazdagsága van a nemzetnek, úgy tovább tudja folytatni létét, de csupán mechanizáltan, azonos vagy hasonló helyzetben. Ám új helyzetben kultúrája csődöt mond. Ezért nagy probléma minden országban nemcsak az értékes, aktív hagyományok, hanem a helyes diszpozíciók ápolása is. Lassan baladó országoknak hagyomány-szeretete ezért nem egyszer értékes diszpozíciókkal szemben való feltűnő érzéketlenséggel jár. A kultúra fogalmát meg kell szabadítanunk egyoldalúságoktól, éppen kultúrpolitikai szempontból. Az a definíció, melyre e téren jutottunk, felöleli a társadalom mindennemű kultúrerejének ápolhatását s azt mondjuk: kultúrpolitikánk célja nem egyéb, mint aktív hagyományaink gazdagítása és megújulási, azaz invenciós képességünk emelése.

---



## ISMERTETÉSEK, BIRÁLATOK.

---

**Ludwig Stein:** *Geschichte der Philosophie bis Platon.* München, 1921. 281 lap. (*Philosophische Reihe*, 2. Band.)

Pauler Ákos e folyóirat hasábjain is olvasható elnöki megnyitójában találóan mutatott rá azokra az okokra, amik zűrzavaros és fájdalmas korunkban a filozófia felé viszik az embereket. A világnézet, a honnan? és hova? nagy kérdé-ei szokatlan erővel kapták meg különösen az oly sokat, szinte mindent vesztett nemzetek körében a lelkeket. A megnyílt sír szájánál mindnyájan Hamletekké válva töprengünk létünk értelmén.

Ezt az érdeklődést aknázza ki a német kultúrkörben a Rösler és Cie müncheni kiadó alkotta *Philosophische Reihe* c. sorozat, mely tetszetős kiállításban a legszelesebb olvasórétegek számára akarja hozzáférhetővé tenni az eszmei világot. A már megjelent és a hirdetett kötetek nem mutatnak egységes programra: a vállalat minden tárgyat felölel az exakt tudományok kivételével, de valamennyit bizonyos egyetemes érvényű szempontból kívánja tárgyalni.

Ebben a vállalatban jelent meg a Platon előtti filozófiának az a története is, melynek címét ez ismertetés élére írtam. A munka szerzője Ludwig Stein, a berni egyetem nyugalomba vonult filozófiaprofesszora, ki most a *Nord und Süd* folyóirat hasábjain a publicista hangosabb dicsőségét szeretné meghódítani a csöndes berni katedra után. Könyve szemmeláthatólag filozófiatörténeti előadásainak eredménye: szelleme és egész felépítése ezt árulja el. De kiadásával nem végzett haszontalan munkát, sőt egy és más tekintetben olvasói háláját érdemelte ki.

Stein ezt a könyvet bevezetésnek szánta a filozófia szellemének tanulmányozásába. S erre a tárgyalt korszak csakugyan alkalmas is. Itt szinte az élmények fonálán válnak tudatossá a filozófia nagy problémái. Az ilyen bevezetésnek persze le kell mondani a logikai jellegű bevezetések teljességéről és összefüggéséről, de míg e logikai művek rendesen a maguk írójának filozófiájába vezetik be az olvasót, a történet a filozófiát, ezt az örök, soha el nem muló tudományt hozza hozzánk közelebb. Stein a filozófiában valamely kor ismeretének teljes egységét látja, mely az idővel természetesen bővül és nyer mélységben

is, de — mint minden valóság — hív marad történeti alapjaihoz. Az antik filozófia Platonig terjedő korszaka már szinte mindazokat a húrokat megüti, amelyeken majd a későbbi nagy gondolkodók eljátsszák a maguk halhatatlan symphoniáit. Ők csak egy-egy alaphangot hallatnak, egyszerre valamennyit csak Platon és Aristoteles szelleme tudja összhangzatosan megszólaltatni. Utánuk a görög filozófia Stein szerint csak ismétlés már, s dallama a skepsisben halkul el. «Azonban a skepticismus nem lehet a filozófia utolsó szava, aminthogy az *Als-Ob*-filozófia sem jelentheti a világrejtély megoldását. Aki filozófálni kezd, előbb skeptikusnak kell lennie, de, aki megáll a skepticismusban, élte végéig kczdő marad a filozófiában.»

Stein célja, hogy a mai embert az oly szükséges világnézet kialakításához segítse közelebb. Nem mondja neki, hogy «itt van készen az én világnézetem, — tedd ezt a magadévá», hanem a mult fényével akarja megvilágítani a jövőnd homályos útjait. Meg van róla győződve, hogy a mi korunk nem szakítás a multtal, mert az összeomlást se nem egy filozófia, se nem egy új vallás készítette elő, mint a francia forradalmat és az antik világ bukását. Ma az apokalypsis megvalósult. Emberek és eszmék hullámszanak előttünk, de sehol sincs az az *egy* ember és az az *egy* eszme, amely összetartison és értelmet adjon ez értelmetlen nyüzsgésnek, amit ma emberi életnek neveznek. Ezért Stein a mult gondolatformáiból kiindulva szívesen vet egy-egy pillantást a mi korunk felé, hogy minél szélesebb horizontokat tárjon föl olvasója előtt. E tekintetben a kiváló és szellemes Th. Gomperz (*Griechische Denker*, 3 köt.) példája állott előtte. Gondosan mérlegeli az antik gondolatok értelmét, de néha (pl. Antisthenesről szólva) a modern vonatkozások kedvéért, azt hiszem, torzító tükörben nézi a régiek szellemkincseit.

Általában szerzőnket sokkal jobban érdekli a filozófia élményszerűsége, mint annak theoretikus tartalma; ez iránt a historikus relativizmusa él benne. Könyvének azok a legsikerültebb részei, ahol az egyes gondolkodók történeti szerepét értékeli. Így igen sikerültnék látom a szofisták szerepének megállapítását, s találón látja meg, miben rejlik Sokrates igazi emberi nagysága. Sok más részben is történeti érzéke messze fölülmulja logikai fogékonyságát.

Nem hallgathatom el, hogy a könyv igen jó pedagógiai érzékel van szerkesztve. Kiváló gonddal készült bibliográfiát kapunk

benne az egyes fejezetekhez, sőt van egy fejezete (3. *Die Quellen der philosophiegeschichtlichen Forschung*), mely egyetemi hallgatók számára egyenesen megbecsülhetetlen. Csak az a kár, hogy ez a bibliográfia nincs mindenütt napjainkig vezetve. Így pl. nincs említve Max Wundt: *Gesch. d. griechischen Ethik-jének* a 2. kötete (1911), s a mi *Athenaeum*-unkat még mindig csak Pauer szerkesztésében ismeri.

Stein a görög filozófia történetét igen helyes csoportosításban tárgyalja, csak az indokolatlan nála didaktikailag is, hogy miért szól Herakleitosról az eleaiak után? Megfordítva jobb volna. A görögöket megelőzőleg egy fejezetet a keleti filozófia ismertetésének szán, de ez a rész nem igen sikerült. Mivel az európai filozófiára ennek történeti hatása csak itt-ott volt (a Stein által tárgyalt korban kimutathatóan sehol), csak a filozófiatörténet egészét felölelő művekben van értelme a keleti filozófiák ismertetésének. S lehetne beszélni arról is, vajjon nem ott kellene-e ezekről szólni inkább, ahol hatottak (pl. Plotinosnál, a Stoánál, Schopenhauernél), s ott is csak annyit, amennyi e hatás megértéséhez szükséges. Egy teljesen idegen kultúra fogalmai a Stein emlegette »logikai kontinuitás» dacára is aligha tarthatnak a mi filozófiáinkkal élő, valóságos közösséget.

Mindent egybevéve Stein könyve nem fölösleges és igen használható bevezetés a filozófiába; megérdemli, hogy minél többen olvassák.

—a—

**E. von Aster:** *Ibsen und Strindberg*. (Philosophische Reihe, 4.) München, 1921.

Vannak művészek, akikben egy gondolat él, s műalkotásuk ennek symbolikus kifejezése. Amit ők mintegy a művészet síkján élénk akarnak tárni, azt a fogalmi gondolkodás nyelvén is el lehet mondani: lehet tudományosan analizálni és fogalmakká tenni. Így a költő intuiciója a tudományban is használhatóvá tehető. Ilyen gondolatművészek Ibsen és Strindberg. Aster finom kis művében arra vállalkozik, hogy megkeresse bennük azt a gondolatot, amelyet korunk emberéről az ő költői megismerésük nyomán a tudomány is fölhasználhat.

Milyennek látják ők a XIX. sz. végének emberét, aki műveik hőse?

Ibsen emberei nem tudnak igazán »élni»; tele vannak az igazi, becsületes és őszinte élet vágyával, de valami mindig

elválasztja őket ettől: hazugságban élnek valamennyien. Valamennyien, kik a társadalomban élünk, színészek vagyunk, s életünk hazugságának tudata alatt roskadunk össze. Az ibseni drámában három fajta ember tér vissza állandóan. Vannak, akiket valami külső akadály — talán egy másik ember, akit szeretnek — tart vissza attól, hogy a maguk igazi életét élhessék, s kísértetek gyanánt vonszolják létüket (Irene és Aline Solness); — vannak, akiket valami jellembeli gyöngeség akadályoz meg ebben, s valami hazugsággal pótolják a valóságot és önmaguknak játsszák el felvett szerepüket; — s végül vannak a látszólag normális emberek, akik minden helyzetben otthon érzik magukat, akik (mint Peter Mortensgard) «képesek ideálok nélkül élni az életet», akik mindig készek a megalkuvásra és sohasem akarnak többet, mint, amit elérhetnek. Igazában ezek vannak legtávolabb az élettől, mert bennük még az is hiányzik, ami a másik két fajtában megvan: az élet után való vágy.

Miért marad az ember ilyen töredék? Vannak-e szabadon akaró, teremtetők emberek, vagy az akarat is csak *kényszerű* akarat, s az emberek csak egy magasabb világakarat sakkfigurái, akiket tetszése szerint mozgat a becsület és a gyalázat útjain? Ibsen nem ad erre a kérdésre feleletet: az ő szerepe a lelkiismeret fölébresztése, a nyugtalanítás. Benne egy jobb és szebb emberi élet vágya szólalt meg. Neki is az «élet» a legfőbb érték, mint kortársának, Nietzsche-nek, akiről szintén ír itt Aster. Csakhogy míg Ibsen az életet erkölcsi értéknek látja, Nietzsche hajlik a nyers biológiai értékelésre. Ibsen hősei önmagukkal küzdenek, Nietzsche világa a másokkal való harc: az Übermensch a legerősebb, aki a többieket maga alá gyűri, hogy szolgálai legyenek. Ez az evolúció világa, ahogyan azt a darwinizmus fölfogta.

Ez a világnézet alkotja Strindberg műveinek a háttérét is. Míg Ibsen emberei szinte önmagukban egy-egy világot képeznek. Strindbergnél egymásra vonatkozóva *fejlődnek*. Nem kész, kialakult jellemű emberek, hanem mindig egymás hatására válnak valamikké. Épen ezért a házasság Strindberg alapthémája: mert ez az emberek egymást formáló viszonyának legtipikusabb formája. Benne tudja Strindberg legjobban megérzéskíteni az emberi sorsot, — a házasság tragikumát az általános emberi tragikumná emelkedik nála.

Az ember élete itt is harc, akárcsak Nietzsche-nél. De Nietzsche még lát értelmet e küzdelemben: belőle támad az Über-

mensch, Strindbergnél azonban az egész élet az egyén meddő és haszontalan felőrlődése a — semmiért.

Ibsentől Strindbergig nagy utat tett meg a naturalismus. Ott még rendíthetetlen idealismus és optimismus van benne; tele van egy szebb és jobb élet vágyával, — itt már csupa lemondás, csupa pessimismus. Ezzel a naturalismus kiélte magát: a művészet az értelmetlen valóságtól az értelmes ideához fordul ismét.

Aster okos kis könyvét élvezettel olvashatják mindazok, akik a művészetben is világnézetet keresnek. n.

*Les classiques de la philosophie. Publiés sous la direction de M. M. Victor Delbos, André Lalande. Xavier Léon. Paris, A. Colin.*

Franciaországban már a középiskolában nagy helye van a filozófiának, de csak a legújabb időben kezdenek a filozófusok műveinek közvetlen olvasásával többlet törődni. Hogy a klasszikusokat jó és olcsó kiadásokban hozzáférhetővé tegye, ez a célja annak a vállalatnak, melyet *Les Classiques de la Philosophie* címen A. Colin ad ki Párisban. A gyűjtemény gondolata a néhai V. Delbos-nak, a Sorbonne kiváló filozófiatörténet-tanárának érdeme, aki érezte, mily hiánya az a francia kultúrának, hogy a gondolkodás nagy alkotásai csak drága kiadásokban olvashatók. Az ő tervét vették át örökségképen megvalósításra A. Lalande, egyetemi tanár és X. Léon, a *Revue de Métaphysique et de Morale* érdemes szerkesztője. Egyelőre 12 kötetben Descartes. Malebranche, Condillac, Hobbes, Kant (*Critique du jugement*), Berkeley és Maine de Biran műveiből akarnak adni jellemző munkákat.

Eddigélé három kötet jelent meg izléses kiállításban. A. VIII. Ch. Renouvier klasszikus fordításában hozza Berkeley művét a megismerésről (*Les Principes de la Connaissance humaine*), — IX. pedig ugyancsak Berkeley *Siris*-ét tartalmazza G. Beaulavon és D. Parodi tolmácsolásában.

Igen érdekes a XII. kötet, mely Maine de Biran «Mémoire sur les perceptions obscures» c. értekezését adja elénk egy Royer-Collard-val folytatott beszélgetés és három eddig ki nem adott jegyzet kíséretében. Ezt a füzetet, mely némi képet tud nyújtani a kiváló francia gondolkodóról. P. Tisserand gondozta.

Mindegyik kötet gondos szövegkritikával készült, s bevezetőül a filozófus rövid életrajzát és műveinek jegyzékét közli figyelmes összeállításban, hogy megkönnyítse a további tanulmányozást.

Hasonló gyűjtemény nálunk is nagyon elkelne, mert talán belátják lassankint a komolyabb olvasók, hogy nem kell mindig a legújabb és legdivatosabb műveken kapni, s hogy a filozófia klasszikusai tülemlelkednek az idő korlátain. —y.

**Dr. August Messer:** *Ethik. Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen.* Leipzig, 1918.

Messer giesseni professor neve nem ismeretlen az ethikai irodalomban Kant etikájáról írt könyve óta. Jelen munkáját elsősorban pädagogusok számára írta a Richard Jahnke szerkesztésében megjelenő «Handbuch für höhere Schulen» című gyűjteményes vállalatban. Ismertető céljának megfelelően nem akart rendszeres etikát írni, mely a problémák valami új megoldását kísérli meg, hanem az erkölcsi kérdések terén megbízható tájékoztatója kíván lenni a leendő tanároknak. Ezt a célját el is éri. Munkáját világos beosztás és komoly előadás jellemzik. Különös érdeme, hogy az ethikai irodalom terén fölmerült legújabb figyelemreméltó kísérleteket is bevonja tárgyalása körébe: Soheler és Rathenau is szóba jönnek nála.

Az ethika feladatairól szólva a filozófiát a kultúra, közelebb-ről pedig az etikát a moralitás fölött végzett reflexiónak tartja, mely az erkölcsi jelenségeket adott tényekként találja a kultúra körében. Könyvének legnagyobb részét a második szakasz foglalja el, ahol az erkölcsiség mibenlétéről és érvényességéről beszél. Nagy gonddal nyomozza a legfontosabb ethikai kifejezések jelölését és az erkölcsiségnek a valláshoz, a szokáshoz és a joghoz való viszonyát. Hangsúlyozza, hogy a szokás és a jog területén a közösség vagy valami külső törvényhozó parancsol az egyesnek, míg az erkölcsiség legmagasabb fokán kiki csak a maga lelkiismeretének engedelmeskedik. Ezért míg amazok mintegy az általános síkján mozognak, az erkölcsiség parancsolata mindent egyéni színnel von be. Az erkölcsi tulajdonságok hordozóját a lelkületben, illetve a jellemben látja, melyen azt a viszonylag állandó szellemi valót érzi az emberben, amelyből viselkedése létrejön.

Igen finom elemzésekre ad alkalmat a szerzőnek a lelkület-

ról, akaratról és hajlamról írt fejezet. Már itt alkalmat talál rá, hogy elutasítsa a hedonikus értékelést: az élet nem a gyönyör- és fájdalomeredmények latolgatása, hanem állandó törekvés és cselekvés. S ezzel kapcsolatban jutunk el az akarat-szabadság nagy kérdéséhez, melyet Messer a józan logika hideg metszőkésével szed szét. Szerinte a determinizmusnak is, meg az indeterminizmusnak is megvan a maga viszonylagos igazsága. Az én mint a gondolkodás, értékelés és akarási igazán szellemi aktusainak teremője és hordozója nem lehet tárgya oly formában a megismerésnek, mint a természeti valóságok. Itt a causalitás elveszti érvényét és épen az adja meg az embernek mint erkölcsi személyiségnek a méltóságát, az értékét. Különben jól látja Messer is, hogy az akarat-szabadság kérdése túlzot az ethika határain a metafizika és az ismeretelmélet területére. Az ethika megállhat ennek a megoldása nélkül is, a nélkül, hogy valamit veszítene értékéből. A szabadság bennünk élő hite oly tény, mely mindig elég szilárd alapja a kötelességek épületének.

Az erkölcsi értékelés értelmét kutatva sokat felhasznál szerzőnk H. Schwarz (*Das sittliche Leben*, 1901.) és M. Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.) vizsgálódásaiból. Az értékeket önértékekre és másodlagos, feltételes értékekre osztja föl, melyek közt azonban nem lehet abszolút elválasztó vonalat húzni, mert bizonyos körülmények közt az önértékek is csak eszközöknek, tehát másodlagos értékeknek tekinthetők. Majd a gyakorlott psychologus analízisével boncolgatja az értékelés lelki folyamatát és igyekszik megjelölni a különböző erkölcsi értékjelzők pontos jelentését. Végso eredményben ő is Kant álláspontját fogadja el, hogy t. i. az értékelés funkciója a theoretikus megismeréstől teljesen különböző valami.

Ezután következik a könyvnek egyik legfontosabb fejezete: az erkölcsi értékelés principiumáról. Éles elmével taglalja itt az eddig fölmerült megoldásokat, s föltárja valamennyiük fogyatkozását. Nem lelkesedik a tisztán racionalisztikus formális theóriákért, melyek mögött — mint hiszi — mindig bizonyos materiális értékelések rejlenek. Részletesen ismerteti a legújabb kísérletek közül Scheler materiális értékelméletét, mely az értékeket csupán átélhető tartalmak gyanánt fogja föl. Ebben Messer sok igazságot talál, de mégsem fogadhatja el fenntartás nél-

kül. Végső fokon a lelkiismeretben hajlandó látni a döntő instanciát: jó volna az a viselkedés, mely lelkiismeretünknek megfelel, s rossz, ami vele ellenkezik. Világos, hogy ez a megoldás sem ideális, különösen, ami az objektivitását illeti. De Messer szerint az etikának nem is az a feladata, hogy az egyén lelkiismeretéről levegye a felelősség terhét és gyötrelmét. Sőt ezt bizonyos értelemben még fokoznia kell, mert az értékek ismerete még elmélyíti a választás jelentőségét. Hogy a legértékesebb viselkedést teljesíteni a legnehezebb, s hogy miatta sokszor le kell mondanunk más értékekről, ez az élet tragikumához tartozik.

Különben Messer épen nem szubjektivista. Felteszi, hogy valami abszolút tökéletes értékelítés számára az értékek teljessége egyetlen ellenmondás nélküli rendszerbe illeszkednék, s minden értékkonfliktus csak egyetlen módon oldódna meg «helyesen». Azonban ez a feltevés nem bizonyítható jellegű, vagyis: hit.

Az etikai értékek és normák egyetlen principiumra való visszavezetését szerzőnk mindig nagyon problematikus értékűnek tartja. Az eleven élet konkrét viszonyaival szemben az etikai tanok igen általánosaknak és határozatlanoknak, sőt üreseknek és semmitmondóknak tűnnek föl előtte. A teljesen kifejlesztett etikai rendszerek azért hatnak igen könnyen oly fárasztólag. Gyakorlati szempontból azt látja legfontosabbnak, hogy az etikai elmélkedés az egyén bizalmát megszilárdítsa a saját lelkiismeretében. «Nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung mit innerer Wahrhaftigkeit sein Leben gestalten» — ez volna az erkölcsi életformálás lényege.

Messer etikai felfogása így az irracionálisban csendül ki, s ebből következik, hogy az erkölcsi és jogi normák kötelező erejét sem látja logikai érvekkel bizonyíthatónak. Az erkölcs végső forrásai szerinte oly mélyen vannak az emberi lélek mélyén, hogy odáig nem világít el értelmünk szerény mécsese.

Ezért a tartalmi, materiális ethika sem nyugtatja meg Messert, aki könyve további részeiben az individuális és szociális ethika néhány kérdését és a morálítás megvalósulásának történeti menetét érinti, de csak szinte függelék gyanánt, igen vázlatosan.

A mű egészben véve komoly, megbízható tájékoztató, de kissé színtelen, professzoros; már pedig ép az etikai irracionális nagyobb szubjektivitást és lendületet, az eleven egyéniség nagyobb előtérbe nyomulását engedné meg.



**Dr. Ernst Horneffer:** *Der Platonismus und die Gegenwart.*  
Kassel, 1920.

Ha a jelek nem csálnak, a filozófia ismét alkotó, a metafizikától nem fázó korszaknak megy elébe. Kezdjük belátni, hogy világnézet, még pedig szilárd és igazolt világnézet nélkül egész kultúránk elsorvad, ezt pedig nem építhetjük ki a filozófia, az *egésznek* az elmélete nélkül. Ismét heves fájdalmat érzünk miatta, hogy az emberi lét csupa töredék, szeretnők lényünket újra az egészhez és a maradandóhoz kapcsolni, innen van bennünk a metafizika és a vallás, mint az egészet magyarázó elméletek iránt a folytonosan gyarapodó érdeklődés. Az újkori embert általában nagy lelki szaggatottság jellemzi; a történetből sokkal többet cipel magával, semhogy egészen harmonikus lényvé tudna fejlődni. Esze és szíve, tudása és hite ritka pillanatokban békél össze: kultúrája még ma is összeforratlanul mutatja antik és keleti őselemeit. Ennek a lelki tépettségnek, harmóniátlanságnak kínos érzelme szüli meg az új, olyannyira szükséges szintézis vágyát. Ez készíti Nietzschét, aki talán mindenkinél tisztábban átélte korunk fogyatkozását, az értékek újraértékelésére, új értéktáblák alkotására és ezért küzd oly makacs hévvel mind az antik intellektualizmus, mind a kereszténység ellen; a két forrás összebékíthetetlenségét érezve, valami másban, valami egészen újban keresi a szabadulást.

A két Horneffer, August és Ernst, azok közé tartoznak, akik egész lelküket adták az eljövendő új és világnézetet formáló filozófia szolgálatába. Hirdetik, mint Keresztelő János, hogy a Szabadítónak jönnie kell, ha kultúránk számára még egyáltalában van életremény. Azonban ők az újat nem a régi teljes megtagadásával vélik elérhetőnek, hanem szerintük a régi nagy alkotások, nagy korszakok vannak hivatva megtermékenyíteni napjaink kultúráját. Így mostani címűl írt munkájában Ernst Horneffer azt fejtegeti, hogy amint az antik költészettel való érintkezés hozta létre a német irodalom legfényesebb korszakát, úgy ma is az antik szellem, ez esetben a Platonban kiteljesedett antik filozófia tudná csak a modern kor fiát a hősóvárgott egység és a cselekvésnek biztos alapúl szolgáló theoretikus ismeret birtokába juttatni. Életünk jelen chaosából a megújuláshoz a platonismuson keresztül vezet az út. S ha a platonismus általában idealismust, igazolt elmélet keresését jelenti, (ami aligha túlzás), Horneffernek is többé-kevésbbé

igaza van. Legelső kötelességünk csakugyan az, hogy a filozófia becsületét, mely iránt a bizalom megingott a hegeli rendszer összeomlása nyomán. újra visszaállítsuk. Az embereknek hinniök kell a filozófiában, mert csak egy olyan világnézet adhat nekik erőt és acélozhatja meg a kulturátlansággal való küzdelemben izmaikat, amely szilárd metafizikai alapokon nyugszik.

A 19. században már-már úgy látszott, hogy a filozófia története fogja pótolni a filozófiát, a historismus világnézet rangjára kezdett emelkedni, azonban a 20. század ezzel a pótfilozófiával nem érheti be. Mindennél diadalmasabban nyomúl előtérbe ismét a rendszer eszméje, mely nélkül nincs filozófia sem. Hiszen semmi mással sem érhető el és fogható föl az egész, a filozófia universális problémája. Ma már senki sem kételkedhet abban, hogy az universalis világnézetet nem lehet sem az empirikus tudományok valamelyik szakdisciplinájával, sem a filozófia valamely részével, pl. a végletekig fűzött ismeretelmélettel elérni. A metafizika követeli a maga elévülhetetlen jogait, s bármit mondjon az ismeretkritika óvatos szava, a metafizikai akarat ébredőben van, s a metafizika az objectiv tudomány igényével áll előttünk. Az intuiciótól várja reményei beteljesülését, de ez az intuicio sem áll ellentétben a logikus tudományos ismeréssel, hanem ennek mintegy felfokozása és betetőzése kíván lenni. Horneffer jogosultnak látja a metafizika ilyen igényeit, s könyvével útjának némely akadályait szeretné elhárítani.

Műve kissé rendszertelen; az antik protreptika jár az eszében, s az egész munka hangja épp azért nem mentes a szónoki lendülettől, mert mindennél fontosabbnak tartja a metafizikai akarat tette lendítését. Ezt pedig a platonismus útjának folytatásától várja leghamarább. Könyvének állításai sokszor nagyon is problematikusak, de vannak meglepő ötletei és subjektív varázsa több alkalommal megkapja az olvasót.

Abban a hitben van, hogy minden filozófia két alapfogalom körül forog: a *kategoria* és az *idea* körül. Amaz az emberi megismerésnek egységet adó alapjait kutatja, ez az ismeretnek valami végső, összefogó eredménye akar lenni. A kategoria az *előfeltételek* egységére törekszik, az idea pedig ismereteink *eredményeinek* az egysége. Az a kezdet, ez a vég felé mutat. Mindazok, akik minf Husserl. «szigorú» tudományosságot követelnek a filozófiától, az előbbi utat járják, de Horneffer nem

gondolja, hogy ezek valaha célhoz érnének, mint éppen a phænomenologia példája mutatja. A theoriák theoriája igen kétséges valami.

Kant transcendentális methodusa — ahogy azt ma érzik a kantianusok — hihetetlenül felcsigázta az emberi szellem teremtettségébe vetett hitünket, anélkül, hogy várakozásunkat ki is tudta volna elégíteni. Itt az ideje, hogy ismét az ismeret anyagával próbáljunk közvetlen érintkezésbe jutni. A spekulatív idea merész röpte, a «platonismus» nélkül sohasem fogjuk a metafizikát elérni; nélküle pedig egész világnézetünk a fertő posványába merül el. Csak az idea bírja el azt a világ- és életfelfogást, amely zavaros individualis és socialis létünk számára biztos menedéket nyújt és fölemelkedést jelent. Ha a tudományos, objektív szellem ebben nem siet korunk segítségére, megteszi ezt a tudománytalan misztika és fantasztika. A nagy gondolkodók sohasem rúgták ki a lábuk alól a valóság termékeny talaját, csakhogy visionarius erejükkel annak mindig más és más jelenségét ragadták meg és állították világfelfogásuk középpontjába. Így Fichte a cselekvő jellem, Schelling a sejtő művész, Hegel a gondolkodó szellem formájában érezte meg az Universum igazi lényegét. Módszerük pedig nem partikularis volt, mely az egyes jelenségekből, a részből halad az egész felé, hanem az universalis, mely a meglátott egészből magyarázza és érti meg a részt is. Horneffer szerint ebben kell látnunk ma is a helyes filozófiai methodust. A platonismusnak pedig éppen az a legvégső és legalapvetőbb belátása, hogy az egyetemesnek sajátos, önmagában gyökerező realitása van. S ez a régi és mégis mindig új igazság emelheti ki ma is filozófiánkat aléltságból.

Platonban látja szerzőnk a teljesen synthetikus embert, aki teljes ellentéte a szétszaggatott lelkű modern embernek, akiben a sok probléma már katasztrófává érlelődött. Ezért ugyancsak Platon lehet a mi legjobb nevelőnk.

Ezzel kapcsolatban igen érdekes az a kép, melyet Horneffer Kantról rajzol, kiben a modern antithetika legjellemzőbb képviselőjét látja. Kant egyénisége izzó ellentétek világa, akiben szinte megtestesülten szemlélhető benső konfliktusokkal küzdő korunk. Ez a kép világosan mutatja, hogy minden korának megvan a maga Kantja: most az irrationalista Kant van kialakulóban. Szerzőnk szerint, aki Kantot hidegnek (nüchtern)

tartja, egy szót sem értett meg ebből a csodálatos emberből, akinek eleven élmény volt az, ami másnak csak homályos sejtetem, — az emberi lét abszolút tragikus volta. Kissé messzire vezetne ennek a képnek részletes taglalása, azért csak fölhívom itt rá a figyelmet, mely e könyvnek legérdekesebb szakasza (59. skk. II.). A Platonnal való ellentét kiélezése a színpadiaság benyomását kelti, de nem alaptalan. N.

I. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchungen der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie*. München, 1918. O. Beck. 579. l.

E vaskos kötet Volkelt ismeretelméletének végső formulázását tartalmazza. Korábbi műveiben, «Erfahrung und Denken» és «Die Quellen der menschlichen Gewissheit», fokozatosan alakult ki az a felfogás, melyet íme teljesen kiépítve kapunk kézhez. E munkáját is, mint főművét (*System der Aesthetik* 3 kötet) a problémák sokoldalú megvilágítása s az ebből folyó óvatos állásfoglalás jellemzi. Erősebb a kritikában, mint az inventióban s az előttünk fekvő mű is inkább a modern ismeretelméleti irányok beható és éleselméjű bírálatát nyújtja, semmint a szerző önálló és eredeti megállapításait.

Volkelt a mérsékelt logizmus és a kritikai realizmus híve. Az igazságnak az emberi gondolkodástól való függetlenségét s abszolút igazságok megismerhetőségét vallja, bár nem ismeri el, hogy egy «érvényesség»-nek nevezett külön eszményi sphaera állana fenn a létezés mellett. Annál kevésbbé engedi ezt meg, mert szerinte minden igazság valami *létezőre* vonatkozik s így az igazságnak a létező világon kívül másnemű támasztékra nincs szüksége, hogy fennállhasson. Realismusa pedig abban áll, hogy tanítása szerint a valóságra vonatkozó ítéleteink «transsubjectiv», azaz az ítélő alanytól függetlenül létező tárgyakra vonatkoznak. Ha ezt elismerjük, ezzel burkoltan már négyrendbeli «transsubjectiv minimum»-ot vettünk fel. Mert ezzel elsőben is elismertük, hogy a megismerő alany nem egyedül létezik a világon, vagyis megtagadjuk a solipsismust. Továbbá azt is valljuk, hogy transsubjectiv valóságok állandóan léteznek, hogy a transsubjectiv világ törvényszerű s végül, hogy az érzéki világ tárgyai, melyekről közös észrevevéseink vannak, egyazon példányra vonatkoznak.

Fejtegetései közül legfigyelemreméltóbbak azok, melyek a

«tudat önbizonyosságára» vonatkoznak. Művének bevezető vizsgálataival azt iparkodik bizonyítani, hogy azon elemi, ősi bizonyosság, melyen minden megismerés felépül, nem lehet a szó teljes értelmében vett megismerés, vagyis nem zárhat még magába sem egyetemességet, sem valamely létezésre vonatkozó érvényességet (26. l.). És pedig azért sem, mert ellenkező esetben az ismeretelmélet alig volna komolyan vehető, mert hiszen már kiindulópontjában az «igazság» és az «érvényesség» fogalmaival operálna, melyeket ép meg kell alapoznia. Volkelt úgy véli, hogy az ismeretelméleti kutatásnak valami «intrasubjectív bizonyosságot», valami, még praelógikus állásfoglalást kell kimutatnia, amelyen azután minden más bizonyosság felépül. E célból épúgy, mint Descartes, keresi a már önmagán nyugvó legteljesebb bizonyosságot, mely önmagán kívül más bizonyosságra nem támaszkodik. A módszer, melyet itt követnünk kell, a «Methode der Selbstbesinnung», mely abban áll, hogy «intrasubjectív élményeinkre» figyelünk. Ily módon nyomozva, az alapvető bizonyosságot Volkelt abban találja, hogy «tudok tudat-élményeimről» pl. tudom, hogy fáradt vagyok. Ez ősbizonyosságot az jellemzi, hogy monológikus, azaz más tartalomra nem szorul, mint amelyet a magam tudatában találok, azután még nincs benne meg a test és lélek dualismusa s végre hiányzik belőle az érvényesség tudata oly értelemben, hogy az érvényesség külön sphærának vétetnék szemben az élménnyel. Bölcselők óva int attól, hogy a tudat ez önbizonyosságát *ítélet* formájában gondoljuk: ezzel már belécsempésznők a logikumot. Holott az önbizonyosságnak még teljesen praelógikus, vagyis alogikus jellegűnek kell lennie. Ha pedig mégis ítéletben fejezem ki azt, hogy pl. most akarok, ez csak «grammatikai forma» (65. l.), mely nélkül is fennáll az a közvetlen bizonyosság, hogy most akarok.

Álljunk meg itt egy pillanatra. Hogy valamely bizonyosság «logikamentes», ez *kétfelét* jelenthet. Elsőben is azt, hogy mivel e bizonyosság nem nyer ítéletben kifejezést, nincs is logikai tagozódása, pl. nem mutatható ki benne alany és állítmány. De jelentheti azt is, hogy csak *nem gondoljuk* e bizonyosságban a logikai tagoltságot, de az mégis megvan benne, s azt hallgatagon el is ismerjük, midőn bizonyosságunkat *igazságnak* tartjuk. Mert valamit igaznak tartani annyit tesz, mint azt *logikusnak* mondani, azaz olyannak vallani, mely végül a logi-

kai alapelveknek megfelel. Volkelt nem tesz különbséget a két eset között, ezért idevágó tanítása homályos. Annál is inkább, mert ő maga is elismeri (270. l.), hogy a tudat közvetlen önbizonyossága *igazság* — ámde ezzel már burkoltan azt vallja, hogy az nem teljesen logikamentes, nem feltétlenül irrationalis, mert bizonyos logikai tagozottsággal bír. Ami pedig Volkelt azon aggodalmát illeti, hogy az ismeretelmélet circulus vitiosusává válik, ha már az ösbizonyosságban feltesz logikumot — erre csak azt felelhetjük, hogy ezt akkor sem sikerül elkerülnünk, ha az ösbizonyosságot bár nem ítéleti jellegűnek, de mégis igazságnak tartjuk. Mert — ismételjük — az igazsággal már elkerülhetetlenül logikai tagoltság is van adva.

A mű kritikai fejtegetéseiben beható megbeszélésnek veti alá a marburgi újkantianus iskola, az «immanentia-bölcsélet», az empiriokriticismus, a pragmatismus, valamint Vaihinger tanítását a megismerés alapját képező önkényes feltevésekről. Találón mutatja ki ez irányok logikai kidolgozatlanságát, fogalmaik differentiatlanságát. Különösen sikerült annak a kimutatása, hogy a tapasztalás önmagában teljesen összefüggéstelen adatok halmaza, s mihelyt abba rendet hozunk, már léptenyomon nem tapasztalati elemekre támaszkodunk. Különben is, az, amit az empiriokriticismus «tisztá tapasztalás»-nak mond, már át és át van szöve nem-empirikus mozzanatokkal. De mindez irányokkal szemben szerzőnk megértő és a maguk relatív igazát nagy művészettel domborítja ki.

Legkevésbé igazságos Bolzano logismusával szemben. Láttuk, hogy tiszta érvényességi sphérát a valóság mellett sem ismer el, mert oly igazságot, mely ne létezőre vonatkoznék, lehetetlennek tart. Arra az ellenvetésre, hogy hiszen a matematikai igazságok sem vonatkoznak valóságokra, azt feleli, hogy ez igazságok szintén a valóság lényegéből folyó törvényszerűségeket fejeznek ki. Ha ezt el is fogadjuk, még mindig kimutathatók és érvényesek bizonyos igazságok, pl. eszmények viszonyára nézve, vagy a képtelenségekre vonatkozó igazságok, — mint amelyek bizony semmiképen sem vonatkoznak létező dolgokra. Igen értékesek az ítélet és a fogalomra vonatkozó beható vizsgálatok. Az ítéletet determinációnak tartja, a fogalomban pedig az egyetemesség elgondolását látja.

Volkelt minden fejtegetése e műben a befejezetlenség benyomását kelti. Eszmemenete ugyanis rögtön megszakad, mihelyt

annak nyomán metaphysikai vonatkozások merülnek fel. Könyve minden erénye mellett is élő tanúbizonysága annak, hogy az ismeretelméletnek mint külön disciplinának modern conceptionja alapján elhibázott, mert minden tételét egyrészt a logikában, másrészt a metaphysikában kellene alátámasztani. Enélkül csak fél munkát végezhet.

Pauler Ákos.

**Otto Piper:** *Das religiöse Erlebnis.* Eine krit. Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen, 1920. 146 lap.

A nagy szellemek gondolatkinccse kimeríthetetlen aranybánya. Az egymás után következő nemzedékek mindig újabb meg újabb aranyat hoznak belőle napfényre anélkül, hogy gazdagsága látványlag fogyjon. Ilyen nagy szellem Schleiermacher és ilyen dazdag tartalmú műve a híres *«Reden»*. Óriási, szinte beláthatatlan e korszakos mű irodalma és még mindig lehet róla újat mondani. Tíz évvel ezelőtt megjelent értekezésemben már röviden érintettem, hogy a vallásos élmény leírása Schleiermacher eme művének középpontja és Piper ép e szempontból veszi vizsgálat alá a *«Beszédek»* és így sok új és értékes megállapításhoz jut el. Műve nagyrészt polémia Fuchs, Huber, Noth, A. Ritsche, Otto és más Schleiermacher-kutatókkal szemben. A kikkel sokszor éles ellentétbe helyezkedik. Tiltakozik az ellen, hogy a *«Beszédek»*-et vallásfilozófiai értekezésnek fogják fel, mert szerinte ezek homiliák a vallásról, egy vallásos herosz vallomásszerű megnyilatkozásai. Ez határozza meg már tartalmát és módszerét egyaránt. Mindamellet a *«Beszédek»* tudományos szempontból is értékesek, mert bennök egy tudományosan iskolázott szellem nyilatkozik a vallásról. Schleiermacher közvetlen vallásos tudata alapján megtalálta a vallás lényegét: a szemlélet és érzelemben. E két fogalommal szerző tüzetesen foglalkozik, de nem teljes sikerrel, mert arra az eredményre jut, hogy a kettő lényegileg azonos, illetőleg egyazon lelki folyamat két eltérő kifejezés módja, amit a magam részéről nem fogadhatok el. Igaz ugyan, hogy elválthatatlanul össze vannak fűzve, de mégis meg van köztük az a különbség, hogy amit az egyes a szemléletben egyszerűen recipiál, azt az érzelemben magára vonatkoztatja. Ellenben nagyon helyesen hangsúlyozza szerző, hogy Schleiermacher a vallást közvetlen szubjektív élménynek fogja fel, vagy másképp kifejezve a vallás a valóságban

konkrété, esetről-esetre az Universumnak mint erőnek és értéknek a megérzése. A fiatal Schleiermacher szerint tényleg ez a fő, nem pedig az istenfogalom, tehát nem az a lényeges, hogy milyen az, ami az emberre hat, hanem az, hogy hat és miként hat. Istenről tudás és ismeret nem lehetséges, csak a hatásaiban való eleven jelenlétét foghatjuk fel. Az is nevezetes, hogy a «Beszédek» nem kérdik, vajjon az-isteni jelenlét ilyenén tudatának megfelel-e valamilyen objektív tényállás vagy sem, mert a vallásos tudat nem kutat, hanem hisz. Szerző azután gondosan megvizsgálja a vallásos élmény alapját, feltételeit, tárgyát (az Universum sokat vitatott fogalmát), az énre való vonatkoztatását és végül megállapítja, hogy az elemek együttléte az Universum közvetlen megélésében az, ami a vallás sajátosságát alkotja. Dolgozata nemcsak Schleiermacher alapos tanulmányáról tanuskodik, kinek emez első nevezetesebb munkáját egészen újszerű megvilágításban mutatja be, hanem tele van teljes, mélyenszántó észrevételekkel és becses, általános vallásfilozófiai utalásokkal és így eltekintve néhány kissé erőltetett magyarázattól, éppen nem fölösleges, hanem értékes gyarapodását jelenti a gazdag Schleiermacher-irodalomnak.

Szelényi Ödön.

Georg Mehlis: *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*. Tübingen, 1917. 135 lap.

A «Logos» c. folyóirat szerkesztőjét és a Windelband-Rickert-féle irány meggyőződéses hívét történetfilozófiai tanulmányai juttatták el a vallásfilozófiához, melyet az értékdisciplinákhoz soroz. Amit nyújt, nem kész, kerek rendszer, hanem inkább csak jegyzetek, gondolatok a vallásfilozófia főbb kérdéseiről, amint ezt az Előszó-ban meg is mondja. Előttünk fekvő műve 2 fő-részből áll: egy *kritikai történetből*, mely a vallásos élet kútforrásait, genesisét vizsgálja meg és Müller Miksa nyomán haladva, elég szerencsétlenül fizikai, pszichikai, antropologiai vallást különböztet meg -- és a sokkal becsesebb 2-dik részből, melyet «rendszeres»-nek nevez el és amely sok értékes megjegyzést tartalmaz a vallásos élmény, a vallásos lángelme, a vallásos eszmékről és a vallás érvényéről. Itt mindenelőtt az élet és élmény fogalmát igyekszik tisztázni és a vallásos élményt «értékélménynek» deklarálja. A vallásos érzelemben szerinte több mozzanat foglaltatik: az egység utáni érzelem, a függés érzelme és a bizton-



ság érzelme. E 3 könnyen egységgé záródik, míg az ú. n. mágikus és misztikus érzelem ellenmondást visznek be a vallásos életbe. amennyiben az első a saját énisége igenlését az istenülésig viszi, a misztikus érzelem viszont az egyéniséget megtagadja, (E megkülönböztetés szerintünk fölösleges, mert a misztika fogalmában mindkét vonás benne van.) Igen érdekes, amit a szerző a vallásos ember és vallásos lángelméről mond. Helyes megjegyzése, hogy míg a filozófiai természet mindenütt problémát lát, addig a vallásos ember előtt minden világos, érthető. Mehlis aztán megkísérli a vallásos eszmék *vagy* (?) értékek felsorolását és itt aztán természetesen, hogy még egészen járatlan utakon járván. bevezetése épen nem kielégítő. Azt állítja, hogy a vallásos érzelmektől közvetlenül eljuthatni a vallásos eszmékhez, mikor is a vallásos érték minden egyes esetben bizonyos sóvárgási érzelem teljesítése. Így pl. az egység és állandóság utáni vágyódás az abszolút egység és tartam eszméihez vezet. Ez áll a teoretikus szféráról. Az esztétikai-vallásos szférához a biztonság érzelme felől közeledhetünk, ide tartoznak a végesség és teremtettség eszméje. Végre a tiszta vallásos eszmék szentélyébe a boldogság utáni epedés érzelmeivel lépünk. A vallásos élet szférája bizonyos vallásos értékek, mint a végtelenség, megváltás, Isten és a halhatatlanság értékeiben éri el tetőfokát. Ezekkel a vallásos értékekkel foglalkozik kiválóan a vallásfilozófia. Míg a kulturértékek (tudomány és erkölcsiség) sohasem jutnak el a teljesüléshez, addig az abszolút értékek (művészet, filozófia, vallás) a tökéletesnek, befejezettnek megnyilvánulásai a valóságban. Szerzőnk sok hozzáértéssel foglalkozik tárgyával, de a vallásos érték súlyos problémájával egyelőre nem tudott megbirkózni. A vallásos értéknek a többi értékhez való viszonya éppoly homályban marad nála, mint annak az Istenhez való viszonya. Legfeljebb kezdeményeket ad, de nem megnyugtató megoldást. E téren még sok és szorgos munka vár a vallásfilozófia művelőire.

Szelényi Ödön.

## FOLYÓIRATSZEMLE.

---

Kant-Studien. Herausgegeben vom H. Vaihinger, M. Frischeisen Köhler und A. Liebert. Band XXV. Berlin 1920.

### 1. Heft.

*Zur Lehre von Raum und Zeit. Aus dem Nachlasse Franz Brentanos.*

Az 1917 március 17-én elhunyt, régebben megvakult Brentanónak ugyanezen év február 23-ával keletkezett töredékes diktátumát közli jelen értekezésben O. Kraus. El kell ismernünk, hogy nem állapítható meg egy mozdulatlan pont, sem egy örökké egyenletes mozgás az abszolút tér- és időbeli meghatározásokhoz. A tér és idő nem szükségképpen létezők, nem a minden dolog első principiumának, Istennek attribútumai, mint Newton és Clarke gondolták; végtelenségük sem egészen evidens. Mindazonáltal a tér és idő nemcsak jelenségek, hanem *realitások*, *szubstanciák*, bár abszolút sajátosságukat nem ismerhetjük meg. A térbeli meghatározás sohasem abszolút meghatározás. Egy térbeli pont másokhoz bizonyos viszonyban, irányban, távolságban áll, de ezek még nem adnak egy individuációt. Ha csak azt tudjuk, mennyivel van több vagyona valakinek más valakinél, még nem tudjuk, mennyije van mindegyiknek. Hasonló áll az időbeli meghatározásra is. A *«most»* és az *«azelőtt»* csak *relatív* és nem abszolút meghatározások; az időpillanatok specifikus, abszolút sajátosságait nem ismerjük.

Mivel tapasztalásunk számára csak relatív tér- és időbeli meghatározás adatik, az újabb természettudósok között igen elterjedt vélemény, hogy a tér- és időbelinél semmi abszolútról sincs szó, hanem csak relatívról. Ez azonban hasonló azon okoskodáshoz, hogy mivel nincs oly szemléletünk a dolgokról, mely valamit individualizálva mutatna, csak az univerzálisak valóban létezők. E tévedésbe azonban Parmenides óta még nem igen estek. Elképzelhető a legkülönbözőbb abszolút specifikáció, de minden specifikus, abszolút nagyság hiánya elképzelhetetlen. Ezért tarthatatlan a térnek és időnek csupán csak relativitása.

Felmerült az a különös felfogás is, hogy az idő csupán a

térnek egy *negyedik dimenziója* és így ezek nem is különböző fogalmak, hanem a «*tér-időbeli*» (Räumlich-Zeitliches) egységes fogalma alá tartoznak. A különbség közöttük azonban már abból is világos, hogy valami, ami van, nem lehet időbeli távolságban attól, ami van. Más azonban a viszony a térbeli távolságnál. A tér és idő tehát *különböző realitások*, melyek bár magukban abszolúte meghatározottak, számunkra azonban csak relatív sajátásaik szemlélhetők és foghatók fel.

Brentano ezen fejtegetései, mint Kraus is megjegyzi, aktuális figyelmeztetésül szolgálnak a modern relativitás-elmélet azon felfogásával szemben, mely a *heurisztikus fikciókat* hipotéziseknek tekinti.

#### H. Scholz: *Zur Philosophie des Protestantismus.*

A protestantismus filozófiájának, a protestáns világnézet immanens felépítésének, autonom, filozófiai igazolásának tervrajzát J. Kaftan terjesztette elő «*Philosophie des Protestantismus*» c. művében, ahol a szerző a *kantianizmust* a protestantizmus filozófiájának tekinti. Scholz ezen kérdést veszi vizsgálat alá: *tekinthető-e Kant filozófiája a protestantizmus filozófiájának?* Kant és Luther között két pontban talál bizonyos megegyezést: az *autonomia* eszmájében és a *bensőség* (Innerlichkeit) principiumában. Egyébként nagy különbség van közöttük. Luther szenvedélyesen harcol a vallás hegemoniájáért és a morál előtti prioritásáért, míg Kant a morál hegemoniájáért és a vallás előtti prioritásáért. Luther Isten előtti hódolatából meríti önérzetét; Kant saját metafizikai erejéből kiindulva jut az istenséghez. Kantot az akarat szabadságában való meggyőződés, Luthert a determináltságban való hit hatja át. A reformátori szabadság a független istenkeresést jelenti, a kanti szabadság az erkölcsi felemelkedés függetlenségét az érzéki természet ösztöneitől. E két felfogás közötti rokonság a *személyesen átélt tekinthetőség* és annak az emberi lélek feletti mindenhatósága. A bensőség is Luthernél vallási jelentőségű, míg Kantnál az erkölcsi értékre vonatkozik. Legfeljebb tehát csak egy *revideált kantianizmus* jöhet tekintetbe mint a protestantizmus filozófiája.

A vallásos jelenség két klasszikus formában nyilvánul. Egyrészt a személyes Istenben való hitben, melyhez szorosan kapcsolódik az erkölcsi törekvés is, másrészt a végtelen életforrásnak való önátadásban. Az első a kereszténységnek, főleg a protestantizmusnak felel meg, a másik a pantheisztikus miszticiz-

musnak és a katholicizmusnak. A vallás a legmagasabb lelki funkcióhoz tartozik, mert az abszolútum felfogásában áll. A vallás tehát az a szilárd pont, ahonnan a lélek egysége megkonstruálható. De melyik vallás ez; az *ethikai* vagy a *misztikus*? Kaftan szerint az *ethikainak* az akarás és cselekvés, a *misztikusnak* pedig a megismerés a karaktere. Az egyiknek képviselője *Kant*, a másodiké *Platon*. Kaftan Kant mellé áll. Szerinte Kant az *«intellektualizmus sirásója»* és így a protestantizmus filozófusa. Kaftan azonban nem veszi tekintetbe Kant vallásbölcseletét, ezért a *«hit»*-en nem azt érti, ami Kantnál tekintetbe jöhet. A hit autonómiaja és kanti értelemben vett praktikus karaktere nem egyeztethetők össze egymással. Kaftan azonban a praktikusat tévesen az atheoretikussal azonosítja. Antiintellektualizmusa közelebb áll *Humechoz*, mint *Kanthoz*.

Ezen bírálat azonban nem Kaftan rendszerét magát, hanem csak annak kanti karakterét támadja.

*H. Bergmann: Bertrand Russels «Erkenntnis der Aussenwelt.»*

Angliában néhány év óta a filozófiai fejtegetések központjában B. Russelnek *«Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy»* műve áll. Russel szándéka az érzéki világot a *feltevések minimumával* magyarázni és ezeket minden felesleges hozzátételtől megszabadítani. Megkülönböztet logikai és pszichológiai *primitívitást*. Lehet valamely feltevés pszichológiailag levezethető, bár semmiféle logikai következtetés sem képezi alapját. Vannak szilárd (hard) és ingatag (soft) *végző adottságok*. Szilárdak a logika axiomái és a közvetlen érzéki adottságok, a *kvalitások*. Érzéki csalódás nincs. Csalódásra csak az érzékekhez fűzött következtetés vezethet. Russel tehát a *neorealizmus* követője.

Vegyünk fel egy *X* realitást. Ezt helyettesítheti az *«X konstrukciója»*, vagyis az érzékileg adott elemek egy csoportja, melyek bár *X*-től különböznek, mégis bizonyos fokig *X* tulajdonságaival rendelkeznek és pedig oly mértékben, amely a tapasztalat magyarázatához szükséges. Ami ezáltal az *X*-ből eszik, jogosulatlan plusz. Így a fizikai kifejezések egy felesleges ráadáستól szabadulnak meg és továbbra nem mint hipotetikus realitások, hanem mint érzéki kvalitások kifejezései értendők. Ezáltal Russel egy meghatározott objektív dolog helyébe azon dolog jelenségeinek összességét teszi. Egy fogalmat, melynek

realitása kérdéses, egy másikkal helyettesít, melynek realitása már nem kérdéses és amely a másikkal lényeges tulajdonságait felmutatja. Russel ezen fenomenalis hasonlóságoknál marad és nem tartja szükségesnek a *«Ding an sich»*-ig való visszamenést. Az objektum tehát a *«dolog»* szemléleteinek összessége. A *«dolog»* minden szemlélete reális, a *«dolog»* maga csupán egy logikai konstrukció: ezen *szemléletek összessége*. Russel azért távol áll a szélsőséges fenomenalizmustól, mert az érzéki kvalitások mellett bizonyos a priori igazságokat is elismer, mint megismerésünk szilárd elemeit.

## 2—3. Heft.

*Fritz Neeff: Über das Problem der Naturgeschichte.*

A természetrajz, vagy német elnevezése szerint a *«természet-történet»* feladata a természet történeti fejlődésének kutatása. Elsősorban a *törvény és történet* valódi viszonyát kell tehát megállapítanunk. A szerző a Kant rendszerében levő tiszta, gyakorlati és esztétikai ész mellé még a *«történelmi ész»* (historische Vernunft) állítja, melynek feladata a történeti megismerés. Az ok, mint a törvény konstitutív kategóriája mellé pedig az *«eredet kategóriáját»* (Kategorie des Ursprungs), mint a történeti konstitutív kategóriáját veszi fel. A törvény az ok és okozat állandóságát fejezi ki, a történet az eredetet és a lefolyást vizsgálja. Minden történet (Geschichte) a történetek elrendezése (Schichtung des Geschehenen). A történeti rend, mint tényleges rend szemben áll a logikailag törvényszerű renddel.

A történelmi ész történetalkotó. Kant sokszor félreértett mondasával párhuzamban állíthatjuk: *az értelem a történetet nem a természetből meríti, hanem maga írja elő annak*. Nem a matematikai-törvényszerű *«tiszta értelem»* értendő itt, hanem a *«történelmi értelem»*. Ez az értelem emeli a jelenségeket történeti tényekké. A történet az eredetet vizsgálja a lefolyásban, a fejlődésben. A természetrajz (Naturgeschichte) tehát *fejlődés-történet* (Entwicklungsgeschichte). Egyik alapvető kérdése az *átöröklés* problémája. A *teleologiai* felfogásnak heurisztikus értéke van. Nem konstitutív, hanem csak *regulatív* jelentőségű. A természettudomány egyik főproblémája az *alkalmazkodás*, mely fogalom szintén teleologiai megélésből származik. A természet története kutatójának a *«hogyan»*, vagyis az esemény ere-

dete és lefolyása után kell kutatnia, nem pedig a *„miért”*, vagyis a cél után. Az *ösnemzést* (*generatio æquivoca*), a természettudomány egyik legfőbb kérdését a szerző oly bizonyosnak tartja, mint a minden organizmus őshalálát, aminek naponta számtalanszor tanúi vagyunk. Az élet rejtélye a halál rejtélye.

*Marie Hendel: Die platonische Anamnesis und Goethes Antizipationen.*

Goethe néhány nyilatkozatából következtetve az anticipációnak nála a platoni anamnezishez hasonló értelmet kell tulajdonítanunk. Goethe sehol sem fejt ki rendszeresen az anticipációnak ismeretelméleti jelentőségét, de Platon is csak néhány dialogusában említi az anamnezist, úgyhogy ennek jelentése is vitás és csak másodlagosnak, a platoni gondolatvilágtól elválaszthatónak látszik.

Platon anamnezis-tana orphikus-pythagoreus *theológiai spekuláción* alapszik. Az anamnezis és *aisthesis* között szoros összefüggés van, vagyis az érzéklés szükséges az emlékezési folyamat megindításához. Az anamnezis szerint a gondolkozás *passzív* természetű. A megismerés egyéni különbsége csak *fokozati*. Az emberek különböző mértékben szemlélték inkarnációjuk előtt az égi világot és a visszaemlékező képességük is különböző.

Goethe szerint a *művész, a költő* sokszor meglepő hűséggel ábrázol vagy ír meg oly dolgokat, melyeket sohasem látott, sohasem élt át. Ezen ismeretek birtokába az *anticipáció* útján jut. Ezen veleszületett ismeretek azonban bizonyos *tehetséghez* vannak kötve és nem oly általánosak, mint az anamnezis. Nem is készen adottak, hanem *kutatásnak és tapasztalásnak* kell hozzájárulni. A költőnek csak a belső világ veleszületett; nem pedig a külső.

Kant és Goethe anticipációja között azonban semmi összefüggés nincs, mert Kantnál ezen kifejezésnek tisztán *formális* jelentősége van, míg Goethe az emberi szenvedélyeket és állapotokat *tartalmilag* anticipálja.

#### 4. Heft.

*Martha Ulrich: Der Ziehensche Binomismus und sein Verhältnis zur Philosophie der Gegenwart.*

Ziehen ismeretelmélete az *érzetekből*, mint közvetlen adott-

ságokból indul ki. Az érzetekben megkülönböztet *redukció-alkatrészeket* (Reductionsbestandteil) vagy  *$\rho$ -alkatrészeket* ( $\rho$ -Bestandteil) és *parallelkomponenseket*, vagy  *$\nu$ -alkatrészeket*. Az előbbieket változásai a természettudományi okság-törvénynek engedelmesséő kauzális folyamatok, az utóbbiak változásai ellenben pillanatnyilag, kimutatható közbeeső tagok nélkül folynak le és nem az okság törvényét követik, hanem bizonyos, még kevésbé kikutatott *«parallel-törvényeket»*. Ezen kettős törvényszerűséget jelenti a *binomizmus*.

A legújabb ismeretelméletek némelyike nagyfokú rokonságot mutat Ziehen binomizmusával. *Rickert* a tapasztalati adottságokon megkülönböztet *quantitativ* sokféleséget, melyek a természettudományok tárgyát képezik és *qualitativ* sokféleséget, melyek a pszichológiához tartoznak. Ezen megkülönböztetés bizonyos megegyezést mutat Ziehen  $\rho$ - és  $\nu$ -alkatrészeivel. Míg azonban *Rickert* az adottságok két tulajdonságát fogalmilag izolálja, Ziehen önálló alkatrészeket különböztet meg. Hasonlóképpen bizonyos megegyezés található a *Schlick* által felvett reális *«Ding an sich»* és Ziehen  $\rho$ -alkatrésze között. Míg azonban *Schlick* szerint kölcsönhatás áll fenn a *Ding an sich* és a lelki realitások között, Ziehen a  $\rho$ -alkatrészek *inexistenciáját* hangsúlyozza, mely szerint ezek nem az érzetektől különválva, hanem azokba foglalva vannak, miáltal a kölcsönhatás is elesik. *Natorp* tapasztalásunk azt a részét, melyek mások tapasztalásával direkt azonosíthatók, megkülönbözteti az ezeken felül megmaradó határozatlan szubjektív érzetkvalitásoktól, melyek megegyezést mutatnak Ziehen  $\nu$ -alkatrészeivel. Ziehen azonban ezektől megtagadja a kauzális törvényszerűséget, míg *Natorp* szerint a pszichológiai törvényszerűségek a fizikai kauzális törvényszerűségekből csak exaktságuk fokában különböznek.

Külpe a pszichofizikai szubjektum befolyásától való absztrahálással egyenes úton jut el a pszichikai realitásoktól a természettudományi realitásokhoz, Ziehen pedig az érzeteknek két, kezdettől fogva különböző részét vezeti le. *Frischeisen-Köhler* megkülönbözteti a tudatonkívüli *transzsubjektív-objektumot* a közvetlen érzékelt érzetektől, míg a binomizmusban ugyanazon érzet *immanens* alkatrészeiről van szó. *Planck* az *anthropomorf* elemektől való fokozatos emancipáció útján iparkodik a *«reale»*-t megállapítani. Ezen *anthropomorf*-elemeket és reálet azonosíthatjuk a Ziehen-féle  $\nu$ -komponensekkel és  $\rho$ -alkatrésszel.

Kurt Sternberg: *Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart.*

Napjaink forradalmi áramlatai nemcsak politikai és szocialis intézményeinket ingatták meg, hanem kihatással vannak egész kulturéletünkre is. A letűnt korszak filozófiájának, az újkantianizmusnak is a jelenkor követelményeihez kell alkalmazkodnia. A szerző sorra veszi az újkantianizmussal szemben hangoztatott vádakát és iparkodik azokat megeáforni, illetve azokból az újkantianizmus számára a tanulságokat levonni.

Az újkantianizmusnak szemére vetik *«logizmus»*-át és hogy számára a filozófia csak logika és ismeretelmélet. Az újkantianizmus azonban nem akarja a filozófiát ezekre korlátozni, de igenis állítja, hogy minden tudománynak, amennyiben tudomány akar maradni, ezekben kell gyökereznie. Nagy veszélyt jelent a tudomány birodalmába mindjobban betolakodó *nüsztika*. Felhozzák azt is az újkantianizmus ellen, hogy az egész filozófiát egy *módszertanná* alakítja át. Ezen szemrehányás azonban csak akkor lenne jogosult, ha az újkantianizmus a *«formális logika»* értelmében, minden tartalommal szemben közömbösen fogná fel. A *metafizikával* szemben elfoglalt állását is szemére vetik az újkantianizmusnak, holott azt csak a tudományos, theoretikus ész köréből vonja ki és az erkölcsi-praktikus talajra ülteti át. A tudomány és vallás közötti harc is csak akkor fog megszűnni, ha a kantianizmus értelmében egyrészt a vallás tanai csak *szimbolumokként* tekintetnek, melyekkel az emberi kedély próbálja a világot magyarázni, másrészt, ha a tudomány a vallás *morális alapját és létjogosultságát* elismeri.

Az újkantianizmus sürgős feladata a *spekulatív idealizmus*hoz való viszonyát revideálni. Több figyelmet kell fordítani a *történelem-tudományokra* is. Nem szabad azonban a természettudományi eljárást alkalmazni a történelmi és általában a szellemi tudományokra, hanem ellenkezőleg, a természettudományt kell szellemi tudománnyá felemelni. Az *Einstein-féle relativitás-elmélet* filozófiai jelentőségét sem szabad lebecsülni. Az újkantianizmus elévülhetetlen érdeme, hogy a múlt században a *filozófia és a tudomány* között megszakadt összeköttetést megakadályozta. Ezen összeköttetés a filozófiának, mint tudománynak, a *conditio sine qua non*-ja. A *pszichologizmus* elleni harc folytatása szükséges, de nem szabad a pszichologia elleni harccá változnia. Mivel a kulturélet tekintély nélkül nem állhat fenn, az újkantianiz-



mus legtermékenyebb feladata lesz a megingott külső tekintély helyébe az *autonom és belső tekintélyének* felállításához hozzájárulni.

S. J.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Hgb. v. R. Kroner und G. Mehlis.

### Band IX. Heft 3.

*Siegfried Kracauer: Georg Simmel.*

A cikk egy nagyobb tanulmány részlete, mely Simmel filozófiáját korunk szellemi életével kapcsolatban vizsgálja. Simmel gondolkodásának nyers anyaga a szellemi életnek kimeríthetetlen sokfélesége, melynek jelentését keresi a társas életben, valamint az egyéni létben belül. Érdeklődésének központja az ember, ki a kultúra hordozója és kifejlődött szellemi valóság.

Megfigyelése ezen a téren szokatlan finomságokat mutat és a legkisebb ingerre is reagál. Alapélménye, melyből a világot megérti és magyarázza, az, hogy a szellemi életnek minden megnyilvánulása végtelen sok szállal egymáshoz fűződik; összefüggéséből egyetlen egy sem szakítható ki. Ezért törekszik arra, hogy minden egyes részben az egészet mutassa meg. Finom analógiái, sőt különös stílusa is mind ennek a célnak szolgája.

N.

### Band X. (1921). Heft 1.

*Fragment über die Liebe. Aus dem Nachlass Georg Simmels.*

Simmel itt azon problémával foglalkozik, melyet filozófiailag Platonon és Schopenhauerén kívül még alig tárgyaltak, de az utóbbi fejtegetései is inkább a sexualitásra vonatkoznak. A *Liebe* itt az Isten és haza iránti, a férfi és nő közötti, egy elvont ideál, élettelen tárgy, vagy felebarát iránt érzett szeretetben megnyilvánuló érzelmi közösséget jelent. Ez az érzelem az élet *irracionalis* mélységéből emelkedik ki teljes belső *egységként* mely különálló elemekből össze nem tehető, másból le nem vezethető. Nem tisztán altruizmus, de nem is tisztán egoizmus, nem az érzékiség és kedély összeszővődése, s minden ilyen összetevéssel való magyarázatot meghiusít ezen érzelem teljes egysége. — A szeretetben az «én» a «te»-hez teljesen hozzátartozik és az ebből folyó cselekedetnél megszűnik az én és te között az a feszültség, mely a vallásból, morálból, vagy szociális szolidaritásból fakadó jó cselekedetnél fennáll.

Ha az egész életet mint az eszközök rendszerét tekintjük egy célnak az élet fenntartásának szempontjából, akkor a szerelemben is csak eszközt látunk a faj, az élet terjesztésére. A szerető azonban úgy érzi, hogy éppen az élet van a szerelem szolgáltatására rendelve. A szerelem mindenféle céltól távol áll. Nem célja az élet előmozdítása vagy hátrányára szolgálni. Nem az élet származik a szerelemből, hanem a szerelem az életből. A szerelemnek igen nagy jelentősége van a szaporodásra nézve, de éppen ebben áll a tragikuma is: több *«mint»* élet és mégis több-életté sülyed. A szerelem nem zárja ki az érzékiséget, hanem csak az izolált érzékiséget, az öncélú érzéki élvezetet, mert ezáltal megszűnik az egyetlen tárgy felé irányuló individualitása és ezen tárgy helyettesíthető eszközzé válik egy szolipszista cél szempontjából.

Goethe *Faustja* és *Gretchenje* erotikus ideáltípusok, kik egymást nem mint individualitásokat szeretik. Gretchen Faustban a szellemileg kimagasló férfitípust szereti és nem specifikus egyéni tulajdonságait. Úgyszintén amit Faust szeret Gretchenben, az általános női, az *«Ewig Weibliches.»* Náluk a szeretett személy másikkal is helyettesíthető. Csak azért szeretik éppen egymást, mert összetalálkoztak. Az abszolút szerelem azonban minden faji vonatkozás helyett a helyettesíthetetlen személyiségre, az abszolút individualitásra vonatkozik. Ennek típusát is megtaláljuk Goethenél Eduard és Ottilieban.

Platonnál az erotikum végső célja az örök, mozdulatlan szépség-ideálnak megpillantása. A szerelem csak segítségül szolgál ehhez, azért nem is állhat meg az egyes individualis szépségnél. Nála a szerelem az individuum feletti ideálra vonatkozik; a viszonzás nem lényeges. A modern szerelemben a szépség és individualitas elválaszthatatlanok. A szerelem az egyének között áll fenn, középpontja az individualitás.

#### H. Glockner: *Das Dekorative.*

Az esztetika Korében három tipikus alakítási lehetőség van: *illusztrativ*, *dekorativ* és *konstruktiv*. A *dekoráció* művészi alkotás, melynek célja, hatása dekorativ. De nem minden dekoráció dekorativ, a *dekoratio* azonban mindig szép, esztétikai hatású, nem csupán tulajdonság, hanem esztétikai hatáskomplexum. A *dekoráció* legegyszerűbben kifejezve egy tágasabb értelemben vett *elrendezés* (Arrangement). A specifikus esztétikai elrendezés a *disz*. A *dísz* mindig *relatív*, egy valaminek egy más

valamire való vonatkozása, melyek olykor szerepet is cserélhetnek.

Minden műalkotás *keretben* van, melyben a műalkotás kibontakozik, mely a praktikus élet világát a szép világával egybekapcsolja. A dekoratív keretben levő díszes műalkotás. Egyik faja a *staffage*, mely a művészi mikrokozmoszban ismét kis világokat, szép szigeteket alkot. A dekoratio másik faja a *csendélet*, melyben a keret már csupa mellékessel van kitöltve, melyek mindegyike dísz és disztett is egyúttal, melyek együtt egy tisztán dekoratív jellegű egységet alkotnak. A staffage és csendélet között quantatív különbség van. A dekoratio harmadik faja a *művészi keretezés*, ahol a keret tágabb értelemben veendő. Keretek a vázák, kosarak, ékszerdobozok, a szoba, a ház, a templom. Keret a baldachinos királyi trón, mely az uralkodót keretezi, keret a park is a villa körül. Az egész architektura feladata a dekoratív keretezést ismét dekoratív keretezésben felépíteni. Hasonlóképen a kertművészet is. Az architektonikus keresztezés «quintesszenciája» a *diutaliv*. A keret az esztetikai kört inkább kiterjeszti, mint lezárja. Ezért a keretnek nemcsak a képhez, hanem a környezethez is kell alkalmazkodnia. Ezen külső környezet ismét egy tágasabb környezetbe keretezhető. A keret maga is keretbe akar kerülni. Így jutunk el a dekoratio negyedik fájához, a *művészi kultúrához*, mely már egy teljességet, tetőpontot jelent. A keret maga is két síkra osztható, melyek egyike befelé, a másika kifelé néz és a köztük elhúzódó vonal az igazi keret.

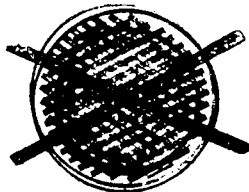
Az említett dekoratív fajok nemcsak a képzőművészetekben, hanem egyéb művészi alkotásokban is előfordulnak. Staffage a *szónoklatban* a *tropusok*, a *metaforák*, csendélet a *diszbeszéd*, mely csupán csak szép akar lenni. A drámában különösen sok a dekoratív. A zenében Staffage a *cifrázatok*, a *trillák*. Zenei csendélet a *potpourri*. Dekoratív előfordul mindenütt, ahol egy művészi alkotás nemcsak önmagában akar maradni, hanem kifelé is akar hatni.

S. J.

## BIBLIOGRÁFIA.

1921. május – szeptember.

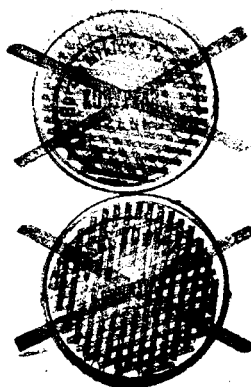
- Bergmann, Ernst.* Die Erlösungslehre Schopenhauers. Münch.: Rösl & Co 1921. (96 S.) (Philos. Reihe, Bd 27) M. 10.—
- Bohn, Wlfg.* Die Psychologie u. Ethik d. Buddhismus. Münch. u. Wiesbad.: F. Bergmann 1921. (IX. 76 S.) (Grenzfragen d. Nerven u. Seelenlebens, 110.) M. 12.—
- Braun, Otto.* Geschichtsphilosophie. Eine Einführg. Lpzg.: F. Meiner 1921. (VIII 127 S.) (Wissen u. Forschen, Bd 12.) M. 12.—
- Croce, B.* Nuovi saggi di estetica. Bari: S. Laterza. VI, 320 p. L. 14.
- Cysarz, Herbert.* Erfahrung u. Idee, Probleme u. Lebensformen i. d. deutsch. Literatur v. Hamann bis Hegel. Wien u. Leipz.: N. Braumüller 1921. (XII, 320 S.) M. 32.—
- Deuschlein, Max.* Das Wesen des Romantischen. Cöthen: O. Schulze 1921. (VII, 120 S.) M. 14.—
- Erdmann, Benno.* Die Philosoph. Grundlagen von Helmholtz Wahrnehmungs-Theorie. Kritisch erl. Berlin: Verl. d. Akademie. d. Wiss. 1921. (Aus: Abhandl. d. preuss. Akademie d. Wissensch.) M. 9.—
- Ewald, Osk.* Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels u. Herbarts Zeiten in Dtschld gemacht? Berl.: Reuter & Reichard 1921. (III, 68 S.) (Kant Studien. Erg. Hefte No 53.) M. 6.—
- Fazio—Allmayer, V.* La teoria della libertà nella filosofia di Hegel Messina: Principato 183 p. L. 5.—
- Feldmann, Erich.* Die Logik des Philosophen Josef Neuhauser. Ein Beitr. z. Geschichte d. Aristoteles im 19. Jahrhdt. Elberfeld: Wuppertaler Druckerei. A. G. 1920. (108 S.) M. 10.—
- Fischer, Ludw.* Das Vollwirkliche u. das Als-Ob. Berl.: Mittler & Sohn 1921. (VIII, 102 S.) M. 15.—
- Freud, Sigm.* Massenpsychologie u. Ich-Analyse. Leipz.: Intern. Psychoanalyt. Verl. 1921. (64 S.) M. 30.—
- Goedeckemeyer, Alb.* Kant's Lebensanschauung in ihren Grundzügen. Berl.: Reuter & Reichard 1921. (IV. 92 S.) (Kant. Stud. Erg. Hefte No 54.) M. 10.—
- Gramzow, Otto.* Philosophie d. Zweckes. Die Grundlagen d. Weltanschauung u. Moral. Charlottenb.: G. Bückner 1921. (391 S.) M. 36.—
- Gunppenbery, Hans v.* Philosophie u. Okkultismus. Münch.: Rösl & Co 1921. (138 S.) (Philos. Reihe, Bd 17.) M. 10.—
- Haas, Wilh.* Die psych. Dingwelt. Bonn.: F. Kohen 1921. (VIII, 216 S.) M. 28.—



- Hatzfeldt*, Helmut. Danto. Seine Weltanschauung. Münch.: Rösl & Co 1921, (210 S.) (Philosoph. Reihe. Bd 21.) M. 16.—
- Hefele*, Hermann. Das Gesetz d. Form. Briefe an Tote. Jena: E. Diederichs 1921. (135 S.) M. 15.—
- Hofmann*, Paul. Die Antinomie im Problem d. Gültigkeit. Eine krit. Voruntersuchung zur Erkenntnistheorie. Berl. u. Leipz.: Vereinig. wissenschaftl. Verl. 1921. (XVI, 78 S.) M. 8.—
- Honecker*, Martin. Gegenstandslogik u. Denklogik. Vorschlag z. e. Neugestaltg. d. Logik. Berlin: F. Dümmers Verl. 1921. (VII, 127 S.) M. 17.50.
- Jensen*, Bernhard S. J. Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund d. Quellen dargestellt u. Gewürdigt. Berlin: Ferd. Dümmler 1921. (XV, 125 S.) M. 35.—
- Kafka*, Gust. Die Vorsokratiker. Münch.: E. Reinhardt 1921. (164 S.) (Geschichte d. Philos. in Einzeldarstellgen, Abt. 2. Bd 6) M. 15.—
- Kafka*, Gust. Sokrates, Platon u. d. sokratische Kreis. Münch.: E. Reinhardt 1920. (158 S.) (Geschichte d. Philos. in Einzeldarstellg. Abt. 2. Bd 7.) M. 15.—
- Kaim*, Jul. Rud. Psycholog. Probleme in d. Philos. Münch.: Rösl & Co 1921. (156 S.) (Philos. Reihe Bd 29.) M. 12.—
- Kappstein*, Theodor. Schleiermacher's Weltbild u. Lebensanschauung. München: Rösl & Co 1921. (367 S.) (Philosoph. Reihe Bd 20.) M. 24.—
- Kassner*, Rud. Der indische Gedanke. Von den Elementen d. menschl. Grösse. (2. Aufl.) Leipz.: Insel Verlag 1921. (111 S.) M. 12.—
- Kerler*, Dietr. Heinr.. Die auferstand. Metaphysik. Eine Abrechnng. Ulm: H. Kerler 1921. (IV, 296 S.) M. 40.
- Kröger*, Otto. Die Philos. d. reinen Idealismus. Eine Weltanschauungslehre. Bonn: A. Markus u. E. Weber 1921. (IV, 292 S.) M. 30.—
- Lessing*, Theodor. Die verfluchte Kultur. Gedanken über d. Gegensatz von Leben u. Geist. Münch.: C. H. Beck'sche Verl. 1921. (III, 45 S.) M. 5.—
- Levy-Brühl*, Ludw. Das Denken d. Naturvölker. In deutsch. übers. herg. u. eingel. v. Wilh. Jerusalem. Wien u. Leipz.: W. Braumüller 1921. (XXII, 352 S.) M. 30.—
- Lindworsky*, Johannes. Experimentelle Psychologie. Münch.: J. Kösel & F. Pustet. (XII, 307 S.) (Philos. Handbiblioth. Bd 5.) M. 24.—
- Lippa*, Lazar. Der Aufstieg v. Kant zu Goethe. Die Philos. u. Naturbegründg d. geistig. Weltbildes. Berl.: E. S. Mittler & Sohn 1921. (X, 294 S.) M. 45.—
- Mc Dougall*, W. The group mind. Cambridge: Univ. Press. 8 sh 21.
- Muckle*, Friedr. Nietzsche u. d. Zusammenbruch d. Kultur. Münch.: Duncker & Humblot 1921. (VIII, 353 S.) M. 45.—

- Müller-Freienfels*, Rich. Philos. d. Individualität. Leipz.: F. Meiner 1921. (XI, 272 S.) M. 36.—
- Müller-Reif*, Willy. Zur Psychologie d. mystisch. Persönlichkeit mit bes. Berücks. Gertruds d. Grossen von Helfta. Berl.: F. Dümmers Verh. 1921. (VII, 58 S.) M. 12.50.
- Natorp*, Paul. Individuum u. Gemeinschaft. Mit 1. Anhg. «Vom echten Tode» 1—3. Tsd. Jena. E. Diederichs 1921. (31 S.) M. 5.—
- Oesterreich*, Traugott Konstant. Grundbegriffe d. Parapsychologie. Eine philos. Studie. Pfullingen in Württ.: J. Baum 1921. (55 S.) (Die okkulte Welt 25.) M. 4.80.
- Otto*, Rud. Kantisch-Fries'sche Religionsphilos. u. ihre Anwendg. auf d. Theologie. Tübing.: J. C. B. Mohr 1921. (XIV, 200 S.) M. 38.—
- Pentimalli*, G. Bergson. La dottrina della durate reale e i moi precedenti storici. Torino: Frat. Bocca 190 p. L. 10.—
- Pfänder*, Alex. Logik. Halle a. d. S.: M. Niemeyer 1921. M. 50.—
- Reinach*, Adolf. Gesammelte Schriften. Herg. v. seinen Schülern. Einl. v. Hedwig Conrad-Martius. Halle a. S.: M. Niemeyer 1921. (XXXVII, 462 S.) M. 50.—
- Rickert*, Heinr. Der Gegenstand d. Erkenntnis. Einführg. in die Transcendental-Philosophie. 4. u. 5. verb. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr 1921. (XVI, 395 S.) M. 70.—
- Ruggiero*, G. Storia della filosofia. P. I. La filosofia greca. Vol. 1—2. 2. ed. Bari. Laterza & Figli 276, 304 p.
- Salter*, W. M. Nietzsche the thinker. A study. London: C. Palmer & Hayward 539 p. Sh. 15.—
- Scholz*, Heinr. Die Bedeutg. d. Hegel'schen Philos. f. d. philos. Denken d. Gegenwart. (Erw. Abdr. e. Vortr.) Berl.: Reuther & Reichard 1921. (60 S.) M. 5.—
- Schwarz*, Herm. Über Gottesvorstellgen grosser Denker. München: Rösl & Co 1921. (116 S.) (Philos. Reihe Bd 12.) M. 12.—
- Spranger* Ed., Lebensformen. Geisteswissenschaftl. Psychologie u. Ethik d. Persönlichkeit. 2. völlig neubearb. u. erw. Aufl. Halle (Saale): M. Niemeyer 1921. (X, 403 S.) M. 50.—
- Steiner*, Rudolf. Die Philosophie d. Freiheit. Grundzüge e. modern. Weltansch. (Seelische Beobachtgs. Result. nach naturwissensch. Methode.) Berl.: Philos. anthropos. Verl. 1921. (282 S.) M. 20.—
- Sylvester*, James. Vom Wesen d. Dinge. Ein Bekenntnis zum Geiste. Bd 1. Freibg. in B.: J. Boltze 1921. (XV, 651 S.) M. 20.
- Verweyen*, J(ohannes). Neuere Haupttrichtgen d. Philos. Bielefeld u. Leipz.: Velhagen & Klasing 1920. (IV, 82 S.) (Die Bücherei d. Volkshochschule. Bd 15.) M. 3.20.
- Verweyen*, Joh. Die Philosophie d. Mittelalters. Berl. u. Leipz.:

- Vereinig. wissenschaftl. Verl. 1921. (X, 308 S.) (Geschichte d. Philos. Bd 4.) M. 35.—
- Wentscher, Else. Geschichte d. Kausalproblems d. neueren Philos. Leipz.: F. Meiner 1921. (VIII, 389 S.) M. 65.—
- Wichmann, Ottomar. Die Scholastiker. Münch.: Rösl & Co 1921. (Philos. Reihe, Bd 15.) M. 11.—
- Wiederhold, Konr. Wertbegriff u. Wertphilosophie. Berl.: Reuther & Reichard 1920. (VII, 86 S.) (Kant Stud. Erg. Hefte No 52.) M. 6.—
- Wittmann, Joh(annes). Über d. Sehen v. Scheinbewegungen u. Scheinkörpern. Beiträge z. Grundlegung e. analyt. Psychologie. Mit 7 Taf. Leipz.: Joh. Ambros Barth 1921. (VIII, 204 S.) M. 22.—
- Wolfram, E(lise). Das Übersinnliche in Kunst u. Mythos. Stuttg.: Der Kommende Tag 1921. (III, 135 S.) M. 24.—
-



5.1923/24-16.



71923/24-16.

50009

VII. KÖTET

1921

1-3. FÜZET

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF

BUDAPEST

PFEIFFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)

IV., Kossuth Lajos-utca 7.



## TARTALOM.

### Értekezések.

PAULER ÁKOS: Bölcselkedés és élet	1
HUSZTI JÓZSEF: Epikuros etikája	5
VÁRKONYI HILDEBRAND: Kant térelmélete	27
HORNÝÁNSZKY GYULA: A lélektani kutatások irányai	42
F. BODA ISTVÁN: Kísérlet az álom lelki problémáinak új megvilágítására	63

### Ismertetések, bírálatok.

SIKORSKY J. A.: A gyermek lelki fejlődése. Ism. Kornis Gyula	92
H. RICKERT: Die Philosophie des Lebens. Ism. K.	94
CZUKOR KÁROLY: A relativitás elve. Ism. Dr. Albert Anna	107
F. NIETZSCHE: Schopenhauer, az élet mestere. Ism. Magyar Erzsébet	112
Egyesületi élet	114

---

## A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

### I. kötet: Leibniz

#### Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Irták: Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey  
Ferenc, Pauler Ákos, Rác Lajos, Révész Géza, Szemere  
Samu, Tankó Béla, Vida Sándor.

*Ara harminc kor. Tagtársainknak húsz kor.*

### III. kötet: Okság és törvényszerűség a fizikában.

Irta: Dr. Bognár Cecil.

*Ara húsz korona.*

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:  
január, március, május, július, szeptember és  
november 1-én.

---

*Kéziratok Nagy József egyetemi m. tanár, főtitkár  
címére (Budapest, VII., Elemér-utca 35.) küldendők.  
Tudakozódások és felszólalások egyesületi ügyekben  
Enyvvári Jenőhöz (Budapest, IV., Gróf Károlyi-utca 8.)  
intézendők.*

---

***Lakásváltozás Enyvvári Jenő titkárnak  
bejelentendő.***

---

**Tagságra és előfizetésre Enyvvári Jenő titkárnál  
lehet jelentkezni.**

**A tagsági díj évi 20 korona.**

Vidéki tagtársainknak a tagsági díj lefizetésére  
jelen füzetünkhöz cheque-lapot mellékelünk, s kér-  
jük az előfizetések és tagdíjak mielőbbi befizetését.

**A Társaság pénztárosa Jász Géza (Budapest,  
VII., Damjanich-utca 36.)**

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA

50000  
VII. KÖTET

1921

4—6. FÜZET

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADJA

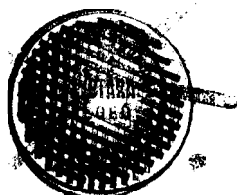
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF



BUDAPEST, 1921

PFEIFFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)

IV., Kossuth Lajos-utca 7.



## TARTALOM.

### Értekezések.

SOMOGYI JÓZSEF: Az indukció elmélete .....	117
DÉKÁNY ISTVÁN: A kultúrpolitika mivolta és viszonya a szomszédos tudományokhoz .....	152

### Ismertetések, bírálatok.

LUDWIG STEIN: Geschichte der Philosophie bis Platon. Ism. —a— .....	173
E. VON ASTER: Ibsen und Strindberg. Ism. n. ....	175
Les classiques de la philosophie. Publiés sous la di- rection de M. M. Victor Delbos, André Lalande, Xavier Léon. Ism. —g. ....	177
DR. AUGUST MESSER: Ethik. Ism. n. j. ....	178
DR. ERNST HORNEFFER: Der Platonismus und die Gegenwart. Ism. N. ....	181
J. VOLKELT: Gewissheit und Wahrheit. Untersuchungen der Geltungsfragen als Grundlegung der Er- kenntnistheorie. Ism. Pauler Ákos .....	184
OTTO PIPER: Das religiöse Erlebnis. Ism. Szelényi Ödön	187
GEORG MEHLIS: Einführung in ein System der Religions- philosophie. Ism. Szelényi Ödön .....	188
Folyóírátszemle .....	189
Bibliográfia .....	200

## *A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*

### I. kötet: Leibniz

#### Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Irták: Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey  
Ferenc, Pauler Ákos, Rácz Lajos, Révész Géza, Szemere  
Samu, Tankó Béla, Vida Sándor. •

*Ára ötven kor. Tagtársainknak harminc kor.*

### III. kötet: Okság és törvényszerűség a fizikában.

Irtá: Dr. Bognár Cecil.

*Ára 20 korona.*

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:  
január, március, május, július, szeptember és  
november 1-én

---

*Kéziratok Nagy József egyetemi tanár, főtitkár  
címére (Budapest, VII., Elemér-utca 35.) küldendő.  
Tudakozódások és felszólalások egyesületi ügyekben  
Enyvvári Jenő főkönyvtároshoz, a Társaság titkárához  
(Budapest, IV., Gróf Károlyi-utca 8.) intézendők.*

---

***Lakásváltozás Enyvvári Jenő titkárnak  
bejelentendő.***

---

**Tagságra és előfizetésre Enyvvári Jenő titkárnál  
lehet jelentkezni.**

**A tagsági díj évi 20 korona,  
de kérjük tagtársainkat, hogy önkéntes adomá-  
nyaikkal siessenek a Társaság segítségére. Egy-  
üttal kérjük az előfizetések és tagdíjak mielőbbi  
befizetését.**

**A Társaság pénztárosa Jász Géza (Budapest,  
VII., Damjanich-utca 36.)**

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.